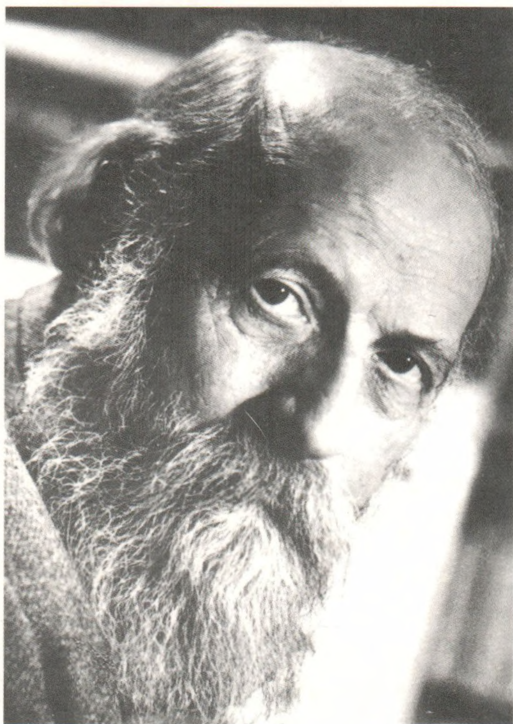
Martin Buber

DIALOGO PRINCIPAS I

AŠ ir TU



Katalikų pasaulis

ALK

DIALOGO PRINCIPAS I

AŠ ir TU

Ši knyga yra pirma dalis Martino Buberio veikalų rinkinio *Dialogo principas*, išleisto 1962 metais ir sudaryto iš keturių veikalų: *Aš ir Tu, Pokalbis, Klausimas vienišiui* ir *Tarpžmogiškumo pradai*

Martin Buber

DIALOGO PRINCIPAS I

AŠ ir TU

Vertė ir įvadą parašė
Tomas SODEIKA



Katalikų pasaulis

VILNIUS
1 9 9 8

UDK 21
Bu-07

Versta iš: *Martin Buber*
DAS DIALOGISCHE PRINZIP
Verlag Lambert Schneider,
Heidelberg 1962

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

ISBN 9986-04-086-8 (1 dalis)
ISBN 9986-04-087-6 (2 dalys)

Turinys

MARTINAS BUBERIS IR ŽYDIŠKOJO „GRAIKIŠKO MĄSTYMO" ALTERNATYVA

Tomas Sodeika

AŠ ir TU

MARTINAS BUBERIS IR ŽYDIŠKOJI „GRAIKIŠKO MĄSTYMO" ALTERNATYVA

Tomas Sodeika

Vietoj įvado ir apie jį

Laikydama(s) rankose naują knygą, Miela(s) Skaitytoja(s) tikriausiai norėtų sužinoti, kas tai per knyga ir kas jos autorius. Šį natūralų Tamstos norą turėtų patenkinti įvadas. Ir juo trumpesnis, juo geriau. Tad įvado autorius, kuris šiuo metu nežinia kur nežinia ką daro, turėtų atsakyti maždaug taip: tai „vieno žydo" parašyta „tarsi-filosofinė" knyga apie „Mane ir Tave". Toks kabučių dygliais pastiręs „atsakymas" (vėl kabutės!) jautresnėje sieloje gali sukelti įtarimą, kad tai tiesiog nevykęs pokštas. Todėl, trokšdamas užbėgti už akių visiškai pagrįstiems įtarinėjimams, įvado autorius (kurį dar, beje, slegia atsakomybė ir už šios knygos vertimą bei paaiškinimus) neakivaizdiniu būdu skuba atsiprašyti, mat nežino, kaip dar galėtų atkreipti Tamstos dėmesį į šios knygos neįprastumą. Reikalas tas, kad Martino Buberio *Aš ir Tu* - tai knyga, parašyta visiškai kitaip negu mums įprastos „filosofinės knygos". Galima būtų netgi abejoti, ar tai apskritai *filosofinė* knyga. Mat filosofija yra graikų išradimas, o tai, kas siūloma šioje knygoje, yra greičiau alternatyva graikiškajam mąstymui, *žydiška* alternatyva. Tad norint neįžeisti Mielo(s) Skaitytojo(s), matyt, vis dėlto teks kiek plačiau pasklaidyti tos alternatyvos kontekstą. Bet pirmiausia...

...šiek tiek biografijos

Martinas Mordechajus Buberis gimė Vienoje 1878 vasario 8 dieną. Po tėvų skyrybų berniukas apsigyveno pas senelius Lvove, kuris jau nuo pirmo Žečpospolitos padalijimo priklausė Austrijai-Vengrijai. Senelis Solomonas Buberis, prekybos rūmų

ir dviejų bankų direktorius, sykiu buvo puikus Talmudo žinovas, aiškintojas bei Midrašų leidėjas. Anūkui jis buvo neginčijamas autoritetas ir neprilygstamas pavyzdys. Nuo mažumės Buberis gyveno daugiakalbėje terpėje: senelių namuose buvo kalbama jidiš ir vokiškai, hebrajų ir prancūzų kalbų jis išmoko dar būdamas vaikas, o kiek vėliau, mokydamasis gimnazijoje - lenkų. Vis dėlto gimtąja Buberis laikė vokiečių kalbą. Matyt, tai buvo senelės Adelės Buber nuopelnas - dar jaunystėje susižavėjusi vokiečių kultūra, šį susižavėjimą ji įskiepijo ir anūkui.

Nors seneliai labai mylėjo anūką ir kiek galėdami stengėsi atstoti jam tėvus, vis dėlto mažasis Martinas jautėsi vienišas. Tikriausiai būtent šis vienišumo jausmas didino reiklumą žmonių santykiams, aštrino tikro dialogo reikmę. Giliai į širdį jam įstrigo vienas vaikystės epizodas, apie kurį pats Buberis pasakoja štai ką: „Labai gerai prisimenu akimirką, kai pirmą kartą suvokiau, jog gyvenimas ne visuomet yra idilė, jog tarpais jis yra net tragedija (...) Prisimenu, kaip vieną dieną buvau mūsų namo palėpėje su kaimynų dukra, kuri mane prižiūrėjo, ir, atsirėmęs į medinę siją, tylėdamas žiūrėjau į kiemą. Mergaitė buvo daug vyresnė už mane, tad pagalvojau, kad galiu jos paklausti apie mano motiną. Dar ir dabar girdžiu jos balsą, kai ji ramiai pasakė: ne, tavo motina niekada neatvažiuos. Prisimenu, kaip, išgirdęs tuos žodžius, netekau žado. Iš tiesų, daugiau nebuvo apie ką kalbėti. Jaučiau, kad ji pasakė tiesą, ir ta tiesa mane labai įskaudino. Kaip norėjau pamatyti motiną! Tai, jog negaliu jos pamatyti, sukėlė man negrįžtamos netekties jausmą. Kažkas manyje nutrūko. (...) Viskas, ko vėliau išmokau apie dviejų žmonių susitikimo bei dialogo reikšmę, išaugo iš anos akimirkos, kai buvau ketverių metų."[1]

Vienatvės jausmas lydėjo Buberį ir lenkiškoje Pranciškaus Juozapo gimnazijoje, kurią jis lankė Lvove ir kurioje, jo paties žodžiais tariant, „viešpatavo nepakartojama Austrijos-Vengrijos monarchijos atmosfera - tarpusavio tolerancija be tarpusavio supratimo"[2]. Nors krikščionių ir žydų vaikai lankė tas pačias

[1] Hodes *A. Martin Buber. An Intimate Portrait.* N.Y. 1971, p.43.

[2] Buber M. Autobiographische Fragmente. In: *Philosophy of Martin Buber.* Evanstone 1963, p.5.

klases ir nebuvo jokių antisemitinių išpuolių, tačiau nebuvo ir glaudesnio ryšio ar šiltesnių santykių.

1892 metais Buberis išgyvena gilią religinę krizę. Nutolęs nuo sustabarėjusio, savo teisuoliškumu besipuikuojančio judaizmo, keturiolikmetis jaunuolis dvasinės paramos ieško filosofijoje - skaito Kantą ir Nietzsche. Pastarąjį net bando versti į lenkų kalbą.

Baigęs gimnaziją 1896 metais Buberis išvyksta studijuoti į Vieną. Studijuoja be aiškesnės krypties - filosofiją, meno istoriją, vokiečių kultūrą, filologiją. Vėliau studijas tęsia Berlyne, Ciūriche, Miunchene, Leipcige.

1898 metais Leipcige Buberis iš arčiau susipažįsta su besiformuojančiu sionistų sąjūdžiu. Nuo ortodoksalaus judaizmo nutolusiam jaunuoliui sionizmas imponuoja pirmiausia tuo, kad siūlo naują, sekuliarizuotą tautinės tapatybės modelį - sionistų sąjūdžio tikslas buvo atkurti žydų valstybę Palestinoje. Buberis aktyviai dalyvauja sionistų kongresuose, organizacinėje veikloje, agitacinėse akcijose.

Vis dėlto sionizmą Buberis suvokia pirmiausia kaip kultūrinį sąjūdį, siekiantį greičiau dvasinio žydų tautos atsinaujinimo, o ne politinių tikslų. Šį požiūrį jis išdėstė 1899 metais Bazelyje įvykusiame III sionistų kongrese: „Sionizmas nėra partinės priklausomybės dalykas, o yra pasaulėžiūra. (...) Sąjūdžio nariai turėtų būti sionistais ne taip, kaip esama konservatoriumi ar liberalu, o taip, kaip esama menininku ar žmogumi."[3]

1899 metais Ciūriche susipažįsta su būsimąja žmona - rašytoja Paula Winkler (pasirašinėjusia Georgo Munko literatūriniu slapyvardžiu). Sukuria šeimą. Gimsta vaikai: 1900 metais - sūnus Rafaelis, 1901 - duktė Eva.

1901 metais Buberis tampa Sionistų sąjungos oficialaus leidinio *„Die Welt"* (*„Pasaulis"*) vyriausiuoju redaktoriumi. Tačiau jau 1904 metais įvykusiame V sionistų kongrese išryškėja nesutaikomi prieštaravimai tarp sionizmo sąjūdžio kūrėjo Teodoro Herzlio, svarbiausiu tikslu laikiusio Izraelio *valstybės* atkūrimą, ir Buberio, kuris sionizmą traktuoja ne kaip politinį,

[3] Kohn H. *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Köln 1961, S.74.

o kaip *dvasinį* žydų tautos atgimimą. Buberis priverstas pasitraukti iš *Die Welt* redakcijos.

Maždaug tuo pat metu laimingo sutapimo dėka į Buberio rankas pateko knygelė, kurioje buvo išdėstytas XVII a. Volynėje-Podolėje gyvenusio rabio Baal Šem Tovo mokslas. Apie šį įvykį Buberis rašo: „Įžvelgiau tai, kas yra pirmapradiškai žydiška - žmogaus ir Dievo panašumą, suvoktą kaip veiksmas, kaip tapsmas, kaip užduotis. Šis pirmapradis žydiškumas man tapo tuo, kas yra ir pirmapradiškai žmogiška, tapo žmogiškiausio religingumo turiniu. Pamačiau judaizmą kaip „pamaldumą", kaip *chasidut*. Ir staiga atmintyje iškilo vaikystės prisiminimai, cadiko ir jo bendruomenės vaizdai, kurie nušvietė mane: suvokiau tobulo žmogaus idėją ir išgirdau kvietimą skelbti tą idėją pasauliui."[4]

Chasidizme Buberis pirmiausia atrado žmogaus ir Dievo dialogo galimybę. Gilindamasis į chasidų tradiciją, jis suvokė, kad Dievo ir žmogaus santykis nesibaigia vien tuo, jog Dievas perteikia žmogui tam tikrą turinį. Žmogaus ir Dievo bendravimas yra ne žodžiais išreiškiamas turinys, ne kadaise gauti įsakymai, bet čia ir dabar gyvenamas gyvenimas, esamoji, tikra tikrovė. Ši įžvalga padarė lemiamą įtaką visai tolesnei Buberio filosofinių bei teologinių pažiūrų raidai.

1904 metais Buberis apgina daktaro disertaciją apie Mikalojų Kuzietį ir Jakobą Boehme „Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems" („Individuacijos problemos istorijos tyrinėjimai").

1905-1906 metais gyvendamas Florencijoje, pradeda rašyti habilitacinį darbą iš meno istorijos. Vis dėlto chasidizmas ir toliau žavi Buberį. Tad jis grįžta į kraštą, kuriame prabėgo jo

---

[4] Buber M. Autobiografische Fragmente. In: *Philosophy of Martin Buber*. Evanstone 1963, p.11; Buber M. *Die chassidischen Bücher*. Jakob Hegner Vlg. 1928. S.665-666. Žodis „Chasid" (daugiskaita „chasidim") aptinkamas jau Biblijoje. Psalmių knygoje taip vadinamas pamaldus, dievobaimingas žmogus. II a.pr.Kr. taip buvo vadinami žydai, kurie itin atsidavę praktikavo tradicinį pamaldumą ir tuo priešinosi svetimtaučių įtakai. Tačiau ypatingą prasmę jis įgijo Viduramžiais susiformavusios žydų mistikos tradicijos - vad. *kabalos* kontekste. Plg. Gulkowitsch L. *Die Entwicklung des Begriffes Hasid im Alten Testament*. Tartu, 1934. S.17-23.

vaikystė ir ankstyvoji jaunystė - į Galiciją. Grįžta, kad rinktų ir kauptų senųjų Galicijos chasidų („lenkų chasidų") palikimą.

1906 metais pasirodo pirmasis „chasidų istorijų" rinkinys - *Die Geschichten des Rabbi Nachmann, ihm nacherzählt von Martin Buber* („Rabio Nachmano istorijos, perpasakotos Martino Buberio").

Po poros metų - antra knyga: *Die Legende des Baal Schem* („Baal Šemo legenda").

Tačiau chasidizmas jį žavi ne tik „tuo, kas pirmapradiškai žydiška", bet ir „tuo, kas pirmapradiškai žmogiška", tad nekeista, kad Buberis neapsiriboja vien judaizmu - 1909 metais pasirodo knyga *Ekstatische Konfessionen* („Ekstatiniai išpažinimai"), kurioje surinkti įvairių religijų mistinės patirties dokumentai.

1910-1914 m. Buberis išleidžia keletą studijų iš įvairių tautų mitologijos: *Tschuang-Tse. Reden und Gleichnisse* („Džuang Dzi. Kalbos ir palyginimai"), *Chinesische Geister- und Liebesgeschichten* („Kinų istorijos apie dvasias ir meilę"), *Kalewala. Das Nationalepos der Finnen* („Kalevala. Suomių tautinis epas"), *Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch* („Keturios mabinogi šakos. Keltų sakmių knyga").

1913 m. pagaliau pasirodo pirmoji „filosofinė" Buberio knyga - filosofinė poema *Daniel. Gespräch von der Verwirklichung* („Danielis. Pokalbis apie realizaciją").

1916 metais Buberis iš Berlyno persikelia į Heppenheimą. Čia jis redaguoja mėnraštį *Der Jude*.

1921 metais prasideda glaudesnis Buberio bendradarbiavimas su Franzu Rosenzweigu - vienu iš žymiausių XX amžiaus „dialogo filosofijos" atstovų.

Nuo 1922 metų Buberis dirba Rosenzweigo įsteigtame žydų studijų centre „Freies Jüdisches Lehrhaus".

1923 metais, pavaduodamas susirgusį Rosenzweigą, Buberis dėsto Frankfurto universitete judaizmą ir žydų etiką. Tais pačiais metais pasirodo *Aš ir Tu*.

Domėjimasis chasidų tradicija grąžina Buberį į judaizmą. 1925 metais kartu su Franzu Rosenzweigu jis ima versti hebraišką Bibliją į vokiečių kalbą (Verdeutschung der Schrift).

Po poros metų pasirodo pirmieji šio didžiulio, net 36 metus užsitęsusio, darbo vaisiai - Mozės Penkiaknygės vertimas („Fünf Bücher der Weisung").

Nuo 1923 metų Buberis dėsto judaizmą ir lyginamąją religijotyrą Frankfurto prie Maino universitete, o 1930 metais jis tampa šio universiteto ordinariniu profesoriumi.

Po trejų metų, į valdžią Vokietijoje atėjus naciams, iš universiteto tenka pasitraukti. Buberis įsteigia alternatyvinį studijų centrą žydams „Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung", kuriame, kad ir sunkiomis sąlygomis, organizuojamos studijos ir atliekami moksliniai tyrimai.

Vis dėlto 1938 metais Buberis priverstas emigruoti iš Vokietijos. Jis persikelia į Palestiną ir tampa Jeruzalės universiteto socialinės filosofijos ir bendrosios sociologijos profesoriumi. Biblistika ir religijotyra - sritys, kurios Buberiui, žinoma, buvo kur kas artimesnės - jam uždarytos dėl nepakankamo ortodoksiškumo.

Gyvendamas Palestinoje, Buberis aktyviai dalyvauja politiniame gyvenime. Jis tampa *Ichud* grupės, siekiančios įkurti dvitautę (žydų ir palestiniečių) valstybę Palestinoje, nariu.

Pasibaigus karui, nuo 1947 m. Buberis kviečiamas skaityti paskaitas įvairiuose Europos bei JAV universitetuose.

Nuo 1951 metų Buberis - profesorius-emeritas. Tais pačiais metais Hamburgo universitetas paskiria jam Goethės premiją. Buberis priima šį aukštą jo nuopelnų vokiečių kultūrai įvertinimą, nors daugeliui žydų, negalinčių atleisti vokiečių vykdyto jų tautos genocido, šis premijos paskyrimas atrodo kaip įžeidimas ar pasityčiojimas.

1953 metais - dar vienas garbingas įvertinimas: Vokiečių knygų leidėjų taikos premija, kurią Buberis taip pat priima.

1958 metais Venecijoje miršta žmona Paula.

1963 metais Buberis pagerbiamas Erazmo premija Amsterdame.

1965 birželio 13 dieną Martinas Mordechajus Buberis miršta Jeruzalėje.

Martinas Buberis ir žydiškoji „graikiško mąstymo" alternatyva

Graikai ar žydai, arba klausimas apie alternatyvos kontekstą

Net ir paviršutiniška pažintis su Martino Buberio biografija rodo, kad lemiamą įtaką jo filosofinėms pažiūroms, jo literatūrinei kūrybai, o gal net ir jo, kaip žmogaus, likimui padarė 1904 metais įvykusi pažintis su „lenkų chasidų" tradicija, kurios atradimą pats Buberis, kaip matėme, sieja su atradimu to, kas „pirmapradiškai žydiška" ir sykiu „pirmapradiškai žmogiška". Iš tiesų, Buberiui tai buvo atradimas esminės alternatyvos nusistovėjusiai graikiškojo mąstymo tradicijai - tradicijai, kurioje daugelis nepaprastai svarbių dalykų negali būti adekvačiai apmąstyta ir suvokta. Graikiškos ir žydiškos pasaulėjautos priešstatą pats Buberis suformulavo taip: „Graikas nori pasaulį *įveikti*, žydas nori jį *išbaigti*; graikui pasaulis tiesiog *yra*, žydui jis *tampa*; graikas stovi *prieš* pasaulį, žydas yra į pasaulį *įpintas*; graikas pažįsta pasaulį *mato* aspektu, žydas - *prasmės* aspektu; graikui veiksmas yra pasaulyje, žydui pasaulis yra veiksme."[5] Galima sakyti, kad čia suformuluota priešstata išreiškia patį Buberio mistinės pasaulėjautos pamatą, tad pravartu į šią priešstatą įsiklausyti kiek atidžiau.

Merkabah, *arba Dievo sosto-vežėčių regėjimas*

I amžiaus pabaigoje Palestinoje ėmė plisti nuorašai teksto, kuris vėliau buvo pavadintas *Abraomo apokalipse*. Šiame tekste pasakojama, kaip angelas Jahoelis pakylėja Abraomą į dangų ir parodo jam ugnies apsuptą Dievo sostą.[6] Teksto autoriumi laikomas rabis Jochananas ben Zakajus, gyvenęs I a. ir Talmude minimas kaip vienas iš tų rabių, kurie dar gyvi buvo pakylėti į dangų ir regėjo dieviškuosius slėpinius. *Abraomo apokalipsė* davė pradžią mistinei tradicijai, žinomai *merkabah maase*

---

[5] Buber M. *Vom Geist des Judentums*. Leipzig 1916, S.27.

[6] Abelson J. *Jewish Mysticism. London* 1913, p.41-42.

vardu. Mat pats Abraomo kelionės į dangų aprašymas primena pranašo Ezekielio knygoje (Ez 1, 4-28) aprašytą nuostabaus Dievo sosto-vežėčių (*merkabah*) regėjimą.

Ilgainiui susiformavo ištisas tekstų korpusas, vadinamosios *Hekhaloth knygos* (galutinai suredaguotos V-VI a.), kuriose aprašomos panašios pranašų bei regėtojų kelionės į dausas. *Hekhaloth* - tai dangaus rūmai, kuriuose stovi Dievo sostas. Pasiruošimas kelionėms į šiuos rūmus reikalaudavo griežtos askezės, o ekstazė būdavo pasiekiama kartojant Dievo Vardą arba giedant himnus: „Jo sostas spinduliuoja priešais Jį ir Jo rūmai pilni tviskesio (...) Savųjų spindulių šviesa Jis aprėpia dangų, ir Jo švytėjimas spinduliuoja iš aukštybių. Nuo Jo burnos užsiliepsnoja bedugnės ir skliautai žėruoja nuo Jo kūno."[7]

Svarbus *merkabah* mistinės patirties bruožas yra tai, kad net ir ekstazės metu tarp mistiko ir Dievo išlieka begalinis atstumas. Pasak Gershomo Scholemo, „begalinė praraja, skirianti sielą nuo Dievo, neužgrindžiama net aukščiausiame mistinės ekstazės taške"[8]. Tad galima sakyti, jog *merkabah* kelias veda į *visio beatifica*: kai aukščiausiame mistinės ekstazės taške patiriama Dievo didybė, tai ji patiriama kaip tam tikras „objektas", kaip atokiai nuo regėtojo esantis „daiktas".

Vargu ar tokią mistinę patirtį galėtume laikyti specifiškai žydiška. Juk ji gerai žinoma ir graikams. Antai Parmenido filosofinėje poemoje *Apie prigimtį* taip pat pasakojama apie kelionę į dausas dangiškomis vežėčiomis.[9] Atsidūręs dausose, Parmenidas stojasi Dikės (=Teisybės) akivaizdon, o ši moko jį, dėstydama tai, kas filosofijos istorijoje žinoma kaip Elėjos mokyklos doktrina. Tokia filosofo stovėsena priešais ir pamokomas deivės albų turinysk sukuria situaciją, labai panašią į *merkabah* mistikų patirtį. Kai kurie tyrinėtojai netgi įžvelgia graikiškosios pasaulėjautos ir mąstysenos įtaką šiai

[7] Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1946, p.59.

[8] Ten pat, p.56.

[9] Parmenidas. *Apie Prigimtį*, Fr. B1, 1-10// *Naujasis židinys*. - 1991. - Nr.10. - p.3.

žydų mistikos srovei.[10] Kaip ten bebūtų, tokia mistinė patirtis vargu ar gali būti laikoma apraiška to, ką Buberis pavadino „pirmapradiškai žydiška".

Tačiau lygiagrečiai su *merkabah maase* formuojasi ir kita mistikos tradicija, kurioje žmogaus ir Dievo santykis įgyja visai kitokį pobūdį - tokį, kuris graikų filosofams nėra žinomas. Antai I a. Egipte parašytoje *Enocho slėpinių knygoje* pasakojama - kai pranašas Enochas pakilo į septintąjį dangų, Dievas įsakė arkangelui Mykolui nuvilkti jo žemiškuosius rūbus ir apvilkti jį Viešpaties šlove. Vėlesnė tradicija šitaip perrengtą Enochą tapatina su Metatronu - angelu, užimančiu išskirtinę padėtį tarp angelų. Norėdamas pabrėžti šį išskirtinumą, Viduramžių žydų filosofas Judas Ha-Levi Metatroną vadina „nesukurtuoju angelu" arba „žemesniuoju Jahve"[11] ir jį tapatina su angelu, apie kurį Išėjimo knygoje sakoma: „Tikėk manim, aš siunčiu angelą pirma tavęs saugoti tave kelyje ir nuvesti tave į vietą, kurią paruošiau. Būk jam atidus ir klausyk jo balso. Nemaištauk prieš jį, nes jis neatleis jūsų nusikaltimo. Mano vardas yra jame" (Iš 23, 20-21). Dievo Vardas yra pats Dievas, tad aišku, kad *Enocho slėpinių knygoje* aprašyta mistinė patirtis yra iš esmės kitokia negu *merkabah* mistikoje. Tai *unio mystica* - mistiko *susitapatinimas* su Dievu. Tačiau ką reiškia šis susitapatinimas? Ar galėtume jį suprasti „graikiškai" - kaip „substancijos" tapatybę, kai du „daiktai" (Dievas ir mistinę ekstazę išgyvenantis žmogus) susiliedami tampa vienu „daiktu"? Žydams toks „substancinis" susitapatinimas reikštų didžiausią šventvagystę. „Substancijos" požiūriu Dievas yra absoliučiai transcendentiškas bet kokio „daikto" atžvilgiu. Tad aišku, kad pranašo Enocho susitapatinimas su Metatronu ar kita panaši mistinė patirtis negali būti dviejų substancijų susiliejimas į vieną „daiktą". Tačiau kaip tokį ar panašų susitapatinimą galima būtų suprasti kitaip, „nesubstanciškai", „nedaiktiškai"?

---

[10] Plg. Finkelstein S. *Outlines of Jewish Thought*. N.Y., 1923, p.99.

[11] Abelson J. *Jewish Mysticism*, London, 1913, p.64; plg. Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.1974, p.377-381.

Sefer Jecirah, *arba žydiška pasaulio kūrimo simbolika*

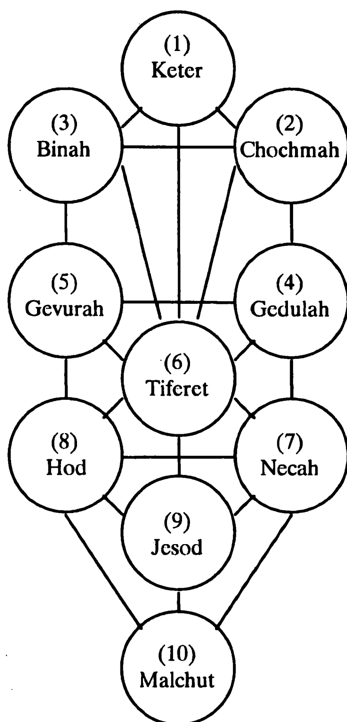
Atsakymą į šį klausimą, atrodo, randame *Sefer Jecirah* - „Kūrimo knygoje", užimančioje nepaprastai svarbią vietą žydų mistikos kontekste. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad šiame tarp III ir VI amžių parašytame nedideliame veikale pateikiama ne kas kita, o tik tam tikras spekuliatyvus pasaulio modelis. Skaitant greitomis, susidaro įspūdis, kad knygoje pateikiama savita teorinė pasaulio rekonstrukcija.

Antai pirmame knygos skyriuje išvardijamos pasaulio „sudėtinės dalys" - „trisdešimt du keliai", kuriuose „Dievas įamžino savo vardą". Tie „keliai"- tai dvidešimt dvi hebrajų abėcėlės raidės ir dešimt „sefirų"[12] - Dievo Vardo (JHWH) raidžių kombinacijų, simbolizuojančių pasaulio „elementus": (1) J - Gyvojo Dievo DVASIA, (2) H - iš šventosios DVASIOS kilęs ORAS, (3) W - VANDUO iš ORO, (4) H - ugnis iš vandens, (5) JHW - viršus, (6) JWH - apačia, (7) HJW - Rytai, (8) HWJ - Vakarai, (9) WJH - Pietūs, (10) WHJ - Šiaurė.[13] Peržvelgus šį sąrašą, gali kilti mintis, kad „Sefer Jecirah" autorius čia taiko savotišką „algebrinę simboliką", trumpumo dėlei pasaulio sudėtines dalis žymėdamas raidėmis bei raidžių kombinacijomis. Juo labiau, kad vėlesnėje tradicijoje, apauginusioje *Sefer Jecirah* storu komentarų sluoksniu, ši simbolika tarsi „iššifruojama" ir sykiu išplečiama. Iš dešimties sefirų suformuojamas „sefirų medis", „simbolizuojantis" įvairius Dievo ir Jo santykio su pasauliu aspektus. „Sefirų medis" įgyja savotiškos „meta-fizinės" ar „meta-cheminės" formulės pavidalą. Štai vienas iš tos formulės variantų:

---

[12] *Księga Jecirah.* Warszawa 1994, s.7. „Sefirų" pavadinimas paprastai siejamas su žodžiu „safyras" ir asocijuojamas su Ezekielio knygoje aptinkamu ir *merhabah* mistikai nepaprastai reikšmingu Viešpaties sosto apibūdinimu: „Viršum dangaus skliauto, kurs buvo virš jų galvų, matėsi lyg sosto pavidalas, panašus į safyrą." (Ez 1,26).

[13] *Księga Jecirah.* Warszawa 1994, s.28-29.



Šių sefirų reikšmės: (1) *Keter* / *Ayin* - Aukščiausia Dievo Karūna/ Niekis; Dievo slaptumas ir slėpinys; (2) *Chochmah* – Dievo išmintis; kilimas iš Niekio, visų dalykų potencialybė; tarpininkas tarp niekio ir būties; (3) *Binah* - Dievo protas, iš kurio kyla visos mintys ir visos perskyros; (4) *Gedulah/Chesed* - Dievo didybė/meilė ir gailestingumas; (5) *Gevurah* - Dievo jėga, besireiškianti teismu ir atskyrimu; (6) *Tiferet* - Dievo grožis ir užuojauta, tarpininkaujantys tarp Jo pakantumo ir apribojimo; (7) *Necah* - Dievo pergalė, besireiškianti Jo amžina tverme; (8) *Hod* - Dievo didybė ir šlovė; (9) *Jesod Olam* - Dievas kaip visko, kas egzistuoja, pamatas ir atrama; Dangiškasis Sužadėtinis; Karalius; (10) *Malchut* - Dievo karalystė; Dievo

buvimas kūrinijoje (Šechina); Dangiškoji Sužadėtinė; Karalienė; Izraelio bendruomenė.[14]

Galima suabejoti, ar šioje pasaulio schemoje yra kas nors „pirmapradiškai žydiška"? Juk panašių į „sefirų medį", tik labiau išplėtotų pasaulio schemų galima rasti, pavyzdžiui, gnostikų doktrinose, plačiai paplitusiose pirmaisiais krikščionybės šimtmečiais, t.y. tuo pačiu metu, kai buvo parašyta ir *Sefer Jecirah*. Antai gnostikas Valentinas[15] išplėtojo spekuliatyvią kosmogoniją, daugeliu požiūrių primenančią „sefirų medį". Valentino sistema sudaryta iš trisdešimties „aionų", tam tikrais ryšiais susietų į „pilnatį" (plėroma). Kaip ir „sefiros", „aionai" yra „vyriški" ir „moteriški", todėl suskirstyti poromis. Pirmoji pora, sudaryta iš aukščiausio „aiono" *Arrethos* (Neišsakomasis)/*Bythos* (Gilusis) ir jo partnerės *Sigė* (Tyla), gimdo antrąją porą: *Nous* (Protas)/*Pather* (Tėvas) ir *Alėtheia* (Tiesa), iš kurios savo ruožtu gimsta dar dvi poros: *Logos* (Žodis) ir *Zoė* (Gyvybė) bei *Anthropos* (Žmogus) ir *Ekklėsia* (Bažnyčia). Pastarosios poros gimdo dvi „galių" (dynameis) grupes - „dešimtį", kurią sudaro *Bythos* (Gilusis) ir *Mixis* (Mišinys), *Agėrathos* (Nesenstantysis) ir *Henosis* (Vienybė), *Autophyės* (Savigimdis) ir *Hedonė* (Malonumas), *Akinėtos* (Nejudrusis) ir *Synkrasis* (Susiliejimas), *Monogenės* (Viengimis) ir *Makaria* (Palaimintoji), ir „tuziną", kurį sudaro *Paraklėtos* (Guodėjas) ir *Pistis* (Tikėjimas), *Patrikos* (Tėvinis) ir *Elpis* (Viltis), *Mėtrikos* (Motininis) ir *Agapė* (Meilė), *Aeinous* (Amžinasis) ir *Synesis* (Supratimas), *Ekklesiastikos* (Bažnytinis) ir *Makariotės* (Palaima), *Theletos* (Geidžiamasis) ir *Sophia* (Išmintis).[16] Sugretinus

---

[14] Scholem G. Kabballah. N.Y.1974, p.106-107; Кравцов М.А. *Комментарии и примечания.* В кн. Раби Шимон. *Фрагменты из книги Зогар.* М., 1994, с.260-261.

[15] Valentinas save laikė krikščioniu, tačiau su gnostikais intensyviai polemizavęs Hipolitas jį vadino „Pitagoro ir Platono mokiniu, o (...) ne krikščioniu" (*Refutatio* VI, 29).

[16] *Gnosis. Das Buch der verborgenen Evangelien.* Herausgegeben und übersetzt von Werner Hörmann. Pattloch Vlg.1989, S.154-157. Plg. Reizenstein Poimandres R. Leipzig 1904, S.271; Köhler W. *Die Gnosis.* Tübingen 1911.

šią „pilnatį" su „sefirų medžiu", atsiveria platus spekuliacijų apie graikų filosofijos įtaką žydų mistikai (ir/arba atvirkščiai) laukas, kuriame nebelieka prasmės skirti „tai, kas žydiška" ir „tai, kas graikiška" - abiejose schemose, atrodo, vaizduojami tam tikri spekuliatyvūs pasaulio modeliai.

Vis dėlto skirtumai yra, ir jie ima ryškėti atidžiau įsižiūrėjus į bene geriausiai mums žinomą graikišką pasaulio kūrimo aprašymą, pateiktą Platono *Timajuje*. Šiame dialoge pitagorininko Timajo lūpomis Platonas *pasakoja* ar net *seka „pasaką"* (pats pasakotojas pabrėžia tik tikėtiną pasakojimo pobūdį) apie pasaulio sukūrimą.

Pasaulis čia apmąstomas kaip *poièma* - „gaminys", t.y. „daiktas", kurį pagal tam tikrą projektą iš tam tikros medžiagos gamina amatininkai. Kūrėjas, kurį Platonas/Timajas vadina „demiurgu" (=amatininku, gamintoju), žvelgdamas į amžiną Provaizdį (paradeigma), pirmiausia sukuria idealų pasaulio „modelį", o po to jį „materializuoja", t.y. suteikia jo pavidalą materijai, kuri pati savaime neturi jokių pastovių apibrėžčių: ji „ir srūva drėgme, ir liepsnoja ugnimi, ir įgyja žemės bei oro pavidalus, ir patiria visų panašių būsenų kaitą" (Tim.52d).

Įsidėmėtina, kad, pradėdamas savąjį pasakojimą, Timajas perspėja, jog „žodžių vaišės" (Tim.27b), kuriomis jis ketina „vaišinti" klausytojus, nebus „visur ir visais atžvilgiais neprieštaringos ir tikslios", ir siūlo pasitenkinti „tikėtinu mitu apie svarstomus dalykus" (Tim.29d). Tad aišku, jog pačiam Timajui ir jo klausantiems „išminties mėgėjams" (=filo-sofams) pasakojimas apie pasaulio kūrimą yra tik savotiška pramoga („žodžių vaišės"). Nei pasakotojas, nei jo klausytojai nepretenduoja į pasakojamų dalykų atitikimą tikrovei, nes jie puikiai suvokia, kad filosofinis pasakojimas yra viena, o tikrovė - visiškai kas kita. Tai tipiška „graikiška nuostata", kuri vargiai derinasi su žydams būdingu santykiu su tikrove.

Žinoma, niekas nekliudo ir „Sefer Jecirah" tekstą skaityti kaip tam tikras neįprastai pikantiškas „žodžių vaišes". Panorėję galime „sefirų medį" studijuoti kaip savotišką egzotiškai-spekuliatyvų „pasaulio modelį", kuriame pažymėti svarbiausi

Dievo sukurto pasaulio elementai bei svarbiausi paties kūrimo etapai. Galima net kelti klausimą, kokiu mastu šis „modelis" atitinka tikrovę, ir bandyti gretinti atitinkamas jo ir tikrovės dalis, ieškant atitikimų ir neatitikimų. Pasaulis ir jo modelis tada tampa dviem vienas šalia kito padėtais „daiktais" (panašiai kaip gaublys ir žemės rutulys), o mes, stovėdami *šalia* jų, galime svarstyti, ar *Sefer Jecirah* autorius gali pasiūlyti šį tą geresnio (=„gardesnio"?) už „žodžių vaišes", kurias siūlo Platonas, Timajas, Valentinas ir dar gausybė „graikiškoje" tradicijoje įsikūrusių mąstytojų, savo sukurtas filosofines doktrinas traktuojančių būtent kaip savotiškus metafizinius pasaulio modelius (metafizinius „gaublius" arba „žemėlapius"). Tad jei *Sefer Jecirah* įrikiuosime į vieną gretą su Platono „Timaju" ar Valentino gnostiniais tekstais, t.y. jei šią knygą laikysime vien spekuliatyvia teo-onto-kosmo-logija, tai nieko „pirmapradiškai žydiško" joje nerasime. Dar daugiau, turėsime pripažinti, kad *Sefer Jecirah* vargu ar prilygsta graikiškiesiems konku-rentams. Antai literatūriniu požiūriu šį tekstą toli pralenkia Platono dialogai, o sistemos sudėtingumu ji, ko gero, nusi-leidžia gnostikų doktrinoms. Tačiau ar *Sefer Jecirah* autorius iš tiesų ketino dalyvauti teo-onto-kosmo-loginės spekuliacijos konkurse? Suabejoti tokiu ketinimu verčia kad ir labai jau neįprastas šios knygos „spekuliatyvumas". Krenta į akis, jog *Sefer Jecirah* nerandame nei graikų ištobulinto deduktyvaus teiginių išvedimo, nei induktyvaus empirinių faktų apibendrinimo, nei pagaliau įprastos egzegetinės interpretacijos, kai aiškinami kokio nors autoritetingo teksto sakiniai, frazės ar bent žodžiai. *Sefer Jecirah* autorius visą dėmesį sutelkia į... atskiras raides (tiksliau tariant: garsus). Graikiškos tradicijos suformuotas skaitytojas tokių „elementarių" teksto dalių nelaikytų prasmingomis.[17] Tad *Sefer Jecirah* sugestionuojamas teksto traktavimas atrodys keistas ir nesuprantamas, kol neatkreipsime dėmesio į tai, kad pati teksto sudėtinių dalių

---

[17] Antai Platonas prasmės „pradmenimis" (stoicheia), t.y. elementariais „tiek vardų, tiek kalbų" (*Kratilas*, 422a) vienetais laiko ne raides, bet žodžius.

reikšmingumo samprata čia iš esmės kitokia negu graikų filosofijos įtvirtintoje tradicijoje. Sakinio, žodžio ar garso reikšmę čia nustato ne jo referencija, t.y. ne nuoroda į kalbamą dalyką, ir net ne nuoroda į kitus žodžius ar sakinius, o greičiau pats to sakinio, žodžio ar net atskiro garso *tarimo veiksmas*. Tai ne kalbėjimas „*apie* ką nors", kai svarbiausia yra sakymu perteikiama informacija, o kalbėjimas „*su* kuo nors", kai sakymo reikšmingumą nulemia santykis su tuo, į ką kreipiamės.

Tokį kalbos įprasminimo būdą tarsi savaime sugestionuoja ta daugeliui semitų kalbų būdinga rašybos ypatybė, kad rašant užrašomos tik priebalsės. Šitaip užrašytas tekstas yra nevienareikšmis, nes kiekvienas žodis gali būti perskaitytas įvairiai, nelygu kokias balses ištars skaitytojas. Tai galioja visiems hebraiškiems tekstams, neišskiriant nė tekstų teksto - Toros. Antai XIII a. gyvenęs rabis Jokūbas ben Šešetas pastebi: „*Sefer Torah* nėra įbalsinta, tad kiekvieną jos žodį galime interpretuoti kaip tinkami, nelygu kokiu būdu jį skaitysime."[18]

Tokį rašto nevienareikšmiškumą ir skaitymo arbitralumą „graikas" laikys neabejotinu hebrajų rašybos netobulumo ar net žydų tautos antrarūšiškumo įrodymu. Tačiau ar toks vertinimas nebus pernelyg skubotas ir sąlygotas tam tikro apriorinio požiūrio į kalbos prigimtį ir esmines funkcijas? Žinoma, jei kalbą laikysime „ženklų sistema", kurios svarbiausia funkcija yra re-prezentuoti „daiktus", tai teks pripažinti, kad minėtas hebrajų rašybos savitumas yra esminis trūkumas. Tačiau ar „daiktų" re-prezentavimas, t.y. atstovavimas, pavadavimas iš tiesų yra svarbiausia kalbos funkcija? Ar prasmė randasi tik ženklo nuorodoje į ženklinamąjį dalyką?

Imkime kiek neįprastą tekstą - muzikos kūrinio partitūrą. Kad partitūra prabiltų, reikalingas gyvas garsas - muzikos atlikimas ir gyvas jos klausymas, t.y. *dalyvavimas* gyvame skambėjime, *gyvenimas* skambančiame balse. Bet ar tas balsas yra „nuoroda" į ką nors kita, kas nėra pats skambantis balsas?

---

[18] Meshiv Devarim Nekhohim, Oxford MS, 1585, fol.24b. Cit. pagal: *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts.* Vol. III. London/Washington 1994, p.1081.

Jei nekreipsime dėmesio į šiaip jau marginalinius „programinės" muzikos kūrinius, tai turėsime pripažinti, kad muzikos prasmė yra ji pati.[19] Muzika yra prasminga tik tada, kai ji skamba kaip grynas *kreipinys* - be jokių „daiktiškumo" priemaišų, be jokių nuorodų į garsą „įprasminantį" referentą. Skambanti muzika yra ne *re-prezentacija*, kai garsas „atstovauja" kokiam nors „daiktui", o gryna *prezentacija*, gryna *esamybė*. Tačiau juk muzikos niekas (gal išskyrus vieną kitą filosofą, savąjį muzikinės klausos stygių paverčiantį „filosofine dorybe") nelaiko beprasmybe. Ar šis pastebėjimas neverčia suabejoti graikiškosios mąstymo tradicijos įteigta savaimesuprantamybe, esą prasmė įmanoma tik „ženklų sistemose", t.y. esą bet kokio kalbėjimo prasmingumą nulemia vien sakomų ar užrašytų žodžių bei sakinių referencijos - nuorodos į „daiktus", *apie* kuriuos kalbama?

Skaitydami *Sefer Jecirah* tokios „ženklinės kalbos" požiūriu, t.y. ieškodami teksto ženklų referentų, nerasime nieko, išskyrus keistą raidžių kombinatoriką, kurios atitikmenys „daiktinėje" tikrovėje yra atsitiktiniai arba arbitralūs. Tad šitaip ieškomas „Kūrimo slėpinys" liks arba neįminta mįslė, arba „žydiška keistenybė".

Tačiau jei *Sefer Jecirah* skaitysime kaip muzikos kūrinio partitūrą, t.y. pirmiausia kreipdami dėmesį į priebalsėmis užrašyto teksto *įbalsinimą*, jei ieškosime ne to teksto „simbolinės" reikšmės, jei mums rūpės ne sakinių, žodžių ar raidžių nuorodos į kokį nors konkretų ar abstraktų „daiktą", tai galbūt patirsime, jog šios knygos skaitymas Kūrimo slėpinį atskleidžia kaip *gyvą garsų tarimą*. Juk Dievas kuria pasaulį *kalbėdamas*, todėl ir Kūrimas, ir Kūrinys negali būti suvokti nei kaip

---

[19] Antai vienas iš XX amžiaus muzikos korifėjų kompozitorius I.Stravinskis (žydas?) teigia, kad „muzika pagal pačią savo esmę negali nieko 'išreikšti', nesvarbu, kas tai būtų: jausmas, nuostata, psichologinė būsena, gamtos reiškinys ar dar kas nors" (cit. pagal: Morgenstern S. *Komponisten über Musik.* München 1956, S.369). Plg. Bright W. *Language and Music/ Ethno-Musicology* 7 (1963) p.26-32; Faltin P. *Widersprüche bei der Interpretation des Kunstwerks als Zeichen./* International Review of the Aesthetics and Sociology of Music 3 (1972), S.247-252.

„daiktiškas" vyksmas, nei kaip „daiktiškas" santykis, nei kaip „daiktas" (net jei ir pripažintume, kad „daiktas" čia yra „idealus", „anapusinis", toks, kaip, pavyzdžiui, Platono demiurgo naudojamas pasaulio „projektas"). Juk jei tai būtų įmanoma, tai reikštų, kad Kūrimo slėpinys tėra tik paprasta mįslė, kurią galima įminti, nurodant „teisingą" atsakymą. O juk bet koks objektinis, „daiktiškas" santykis su slėpiniu tą slėpinį sunaikina, paverčia mįsle arba problema.[20] Tik *dalyvavimas* slėpinyje nepanaikina jo slėpiningumo, nepaverčia jo mįsle, o vis dėlto jį atskleidžia - būtent kaip slėpinį. Tad ir tam, kas tinkamu būdu taria šventuosius garsus, kūrimas yra ne koks „daiktiškas" vyksmas, kurio atžvilgiu būtume tik objektą iš šalies stebintys subjektai, o gyvas vyksmas, kuriame jis *dalyvauja*. Taip ištariami garsai yra ne ženklai, žymintys pasaulį, jo Kūrėją ar patį kūrimo aktą, o *vardai*. Juk vardas nėra *ženklas*, pavaduojantis „daiktą". Vardas pirmiausia yra *kreipinys*. Pirminis jo linksnis yra ne vardininkas, o šauksmininkas, nes *pavadindami* ką nors vardu tarsi *pa-vadiname* savęsp, tarsi kviečiame: „ateik". Tardami vardą, ne „pasakojame" *apie* ką nors, o kreipiamės į tą, kam šis vardas priklauso. Vardas yra ne ženklas, pavaduojantis dar nesantį daiktą, ne to daikto „provaizdis" ar „projektas", pagal kurį daiktas bus sukurtas. Dievas kuria pasaulį ne „nuolat žiūrėdamas į tai, kas amžinai tapatu sau, ir naudodamasis tuo tarsi kokiu Provaizdžiu"[21], kaip daro Platono demiurgas, o pašaukdamas jį iš nebūties, pašaukdamas vardu. Kūrimo aktas yra šventų žodžių-vardų tarimas - *vardijimas*.

Tad ar negalėtume sakyti, jog esminis *Sefer Jecirah* savitumas yra tas, kad, atsivertę šią Kūrimo slėpinius atskleidžiančią knygą, matome ne „ženklus", *pavaduojančius* dieviškąją tikrovę, o veikiau „ženklus", kurie, kaip muzikos natos, yra tik gyvo įgarsinimo nuorodos? Ar ne šis skirtingas „ženklų"

---

[20] Plg. Marcel G. *Être et Avoir*. Paris 1935, p.169: „Problema yra tai, su kuo aš susiduriu, kas stovi prieš mane ir ką aš kaip tik dėlto galiu aprėpti ir pajungti sau, tuo tarpu paslaptis yra tai, kam aš esu užsiangažavęs ir kas dėlto gali būti suvokiama tik kaip tokia sfera, kurioje skyrimas to, kas yra manyje, ir to, kas yra už mano ribų, netenka reikšmės ir vertės."

[21] *Timajas*, 28a.

pobūdis išreiškia esminį skirtumą tarp „graikiško" ir „žydiško" simbolizmo? Tikroji tų „simbolių" prasmė mums atsiskleidžia tik tada, kai juos „iššifruojame" ne nustatydami jų atitikmenis tikrovėje, o realizuodami juos gyvu kreipinio aktu. Tad ir *Sefer Jecirah* pirmame skyriuje minimi „trisdešimt du keliai", kuriuose „Dievas įamžino savo vardą" - dvidešimt dvi hebrajų abėcėlės raidės ir dešimt sefirų - „simbolizuoja" tik gyvą žodžio *tarimą*, gyvą *garsą*, kuriame tas, kas tuos simbolius ištaria, *dalyvauja*.

Matyt, kaip tik todėl raidės ir sefiros yra ne užrašytos žemišku rašalu ir ne įžvelgiamos grynuoju mąstymu platoniškojoje „idėjų karalijoje", bet yra „iškaltos garse, isskaptuotos kvėpavime, įtalpintos burnoje penkiose vietose, užmegztos ant liežuvio galo, kaip liepsna žėruojančiose anglyse."[22] Kitaip negu graikiški simboliai, kurie, anot Platono, įsirėžia atmintin „tarsi ugnim išdegintas įrašas"[23] (ir kaip tik dėl to yra tik nudegimo randas, tik mirusi kūno dalis), žydiška „simbolika" yra pati gyva ugnis. Šis gyvai išgyventas tarimas, o ne „daiktiški" garsų ar rašmenų atitikmenys yra pasaulio slėpinio sklaida.[24]

---

[22] *Księga Jecirah*. Warszawa 1994, s.35. Skirtumas tarp „žydiško" ir „graikiško" kalbėjimo labiau išryškėja, kai šią *Sefer Jecirah* citatą sugretiname su „graiko" Roland'o Barthes'o „rašymu balsu", kuris „siekdamas mėgavimosi, (...) svajoja apie įvykius-impulsus, apie galimybę prisiliesti prie švelnios liežuvio odelės, apie tekstą, leidžiantį pajusti gerklų faktūrą, priebalsių patiną, balsių gašlumą, visą slaptojo kūno stereofoniją" (Bartas R. *Teksto malonumas*. V., 1991, p.315). Nežiūrint krentančio į akis šių dviejų citatų panašumo, tarp jų lieka esminis skirtumas. Barthes'o „rašymas balsu" yra iš esmės infantiliškai-monologinis mėgavimasis garsų tarimu, tuo tarpu *Sefer Jecirah* kalba yra absoliučiai angažuotas, at-sakingas *kreipinys*. Skirtumas tampa dar ryškesnis, kai imame domėn skirtingas -"graikišką" ir „žydišką" meilės kalbėsenas, kurios bus aptartos kiek žemiau.

[23] *Timajas*, 26c.

[24] Neatsitiktinai iš *Sefer Jecirah* išaugusioje tradicijoje sefiros vadinamos„sakymais" *(ma'amarot* arba *dibburim)*, „vardais" (*šemot*), „šviesomis" (*orot*), „jėgomis" (*kochot*), „veidrodžiais" (*marot*), „šūviais" (*neti'ot*), „šaltiniais" (*mekorot*), „pirmapradėmis dienomis" (*yamim elyonim* arba *yemei kedem*) ar net „vidiniais Dievo veidais" (*ha-panim ha-penimiyyot*). Plg. Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.1974, p.100.

Tačiau tam, kad garsai virstų „liepsna žėruojančiose anglyse", kad, tardami juos, kreiptumėmės Vardu į Dievą ir taip pakartotume Jo kuriamąjį kalbėjimą, nepakanka vien balsu perskaityti tai, kas parašyta. Čia reikalinga tam tikra vidinė laikysena - meditacinis nugrimzdimas, kai kalbantysis *visiškai* susitapatina su garso tarimo aktu, ištirpsta tame akte. Tik tada išnyksta bet koks ištariamo garso ar žodžio „objektiškumas" ir lieka tik grynas, vien „širdies burna" sakomas vardas, gryna, jokio „daiktiškumo" neužteršta intencija (kavvanah). Būtent tokia meditacinė praktika aprašyta penktame *Sefer Jecirah* skyriuje: „Suturėk savo širdį nuo vaizdų, suturėk savo burną nuo kalbėjimo. O kai tik tavo širdis nukryps į šalį, tuojau vėl grįžk į vietą, kurioje išėjai iš Jo, ir atmink, kaip Rašte parašyta - *Gyvūnai švitrėjo priekin ir atgal.*"[25] „Širdies suturėjimas" reiškia, kad sustabdomas bet kokių „daiktiškų" vaizdinių produkavimas, kylantis iš atminties arba vaizduotės. Jis yra būtinas, nes tik taip įveiksime mūsų pačių sukurtas minties konstrukcijas, *tikrą* tikrovę užgožiančias iliuzijas. „Burnos suturėjimas" yra nuščiuvimas, tylėjimas. Tai vienintelė adekvati laikysena šios tikrovės glėbyje. Toks tylėjimas nėra „kapų tyla", kuria tyli numirėliai. Tai gyva tyla - ta, iš kurios kyla bet koks garsas ir kuri *yra* kiekviename garse kaip jo gyvybės pamatas ir laidas. „Gyvūnai", apie kuriuos čia kalbama, yra Ezekielio knygoje minimi paslaptingi Viešpaties vežėčių-sosto palydovai (Ez 1,14). Jie moko medituojantįjį nuolatos grįžti į pradžią, nes patys nuolatos į pradžią grįžta, nors ir juda visą laiką pirmyn ta pačia kryptimi. Žmogus dėl prigimties silpnumo nuolatos yra gundomas „klaidžiojančių minčių" ir šiam gundymui paprastai neatsispiria. Tada jo sąmonę užplūsta prisiminimai arba vaizduotės sukurtos iliuzijos, ir žodžiai, kuriuos jis tokioje būsenoje ištaria, nepasako nieko tikra.[26] Tokiam žmogui *Sefer Jecirah* autorius pataria: kai tavo širdis „švitrėja priekin ir atgal" (kai

---

[25] *Księga Jecirah*. Warszawa 1994, s.16.

[26] Plg., pvz., Taisen Deshimaru. *Questions to a Zen Master*. L., 1985, p.108; Lotz J.B. *Kurze Anleitung zum Meditieren*. Frankfurt a.M.1973, S.95-130; Enomiya-Lassalle H.M. *Zen Weg zur Erleuchtung*. Wien/Freiburg/Basel 1973, S.123-124.

esi išsiblaškęs), eik tik pirmyn ir grįžk pas Tą, iš kurio viskas randasi, elkis taip, kaip elgiasi Viešpaties vežėčias-sostą lydintys „gyvūnai", kurie, eidami pirmyn, nuolatos grįžta į Nebylųjį, į Tą, kurio Tylėjimas yra bet kokios kalbos ir bet kokios būties pamatas. Tik tas, kas įgali sugrįžti į šią Tylą, suvokia ir pačią Garso būtį bei jo prasmę.

Toks santykis su kalba, kai žodžiai nebėra daiktų ženklai-pavaduotojai, o yra nedaiktiški kreipiniai, nureikšmina ir graikų tradicijai nepaprastai reikšmingą klausimą apie „gyvo žodžio" (*logos empsychos*) ir „rašto" (*gramma*) santykį. Kartais manoma, kad esminis skirtumas tarp šių dviejų žodžio modusų yra skirtumas tarp „dvasios" ir „raidės": esą „gyvas žodis" išreiškia dvasios tikrovę, o „raštas" - tai tik tos tikrovės šešėlis, negyva kopija, esanti tikrovės nuošalėje. Tačiau ar iš tikro graikams taip rūpi klausimas apie žodžio *tikroviškumą*?

Antai viename iš Platono dialogų Sokratas taip aiškina skirtumą tarp kalbėjimo gyvu balsu ir rašto: „Raštas, Faidrai, turi kažką siaubinga, kuo jis iš tiesų yra panašus į tapybą - mat jos palikuonys stovi kaip gyvi, o jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli. (...) Kiekviena kalba, kartą užrašyta, yra mėtoma ir vėtoma visur kur - tiek tarp išmanančių žmonių, tiek tarp tų, kuriems visiškai nedera [jos skaityti], tad ji nežino, su kuo privalo kalbėtis, o su kuo - ne. O jei tąja kalba nesirūpina ar neteisėtai ją peikia, jai visuomet reikia savo tėvo pagalbos, nes pati neįstengia nei apsiginti, nei atskubėti sau pačiai į pagalbą."[27] Tačiau toliau rašiniui Sokratas priešina ne „gyvą kalbėjimą", kaip būtų galima tikėtis, o „kitą rašinį" - tokį, kuris „rašomas į besimokančiojo sielą" - mat „jis įstengia apsiginti, be to, moka kalbėtis [būtent] su tuo, su kuriuo dera, tačiau moka ir patylėti"[28].

Tad Platono/Sokrato požiūriu, esminis rašytinės kalbos trūkumas yra tas, kad rašytas žodis neatsako į klausimus, kad jis yra atviras visiems ir „negali apsiginti", kai jį kas nors ima kritikuoti. Tokie argumentai rodo, kad Platonui, kaip ir dera

---

[27] *Faidras*, 275dc.

[28] *Faidras*, 276a.

tikram graikui, rūpi ne tiek žodžio ryšys su tikrove, kiek to žodžio retorinis efektingumas ir efektyvumas. Matyt, kaip tik todėl jis nepastebi, kad esminis kalbėjimo nuostolis randasi ne tada, kai gyvu balsu pasakyti žodžiai *užrašomi*, bet tada, kai jie liaujasi būti *kreipiniai* ir tampa *pasakojimu*. Juk tik kreipinys aidi pačioje tikrovėje. Tuo tarpu pasakojimas visuomet pateikia tik tikrovės re-prezentaciją, tik jos substitutą. O tai reiškia, kad jis sukuria tik tikrovės *iliuziją* - nesvarbu, ar tai gyvu balsu sakomas žodis, ar tik užrašas.

Pasakotojas ir jo klausytojas nežiūri vienas į kitą, galima sakyti, jie vienas kitam nerūpi. Jų abiejų žvilgsniai nukreipti į pasakojamąjį dalyką - iliuzinę, pasakojimo sukurtą „tarsi-tikrovę". Priešingai, kreipinys tiesiog reikalauja, kad, tardamas jį, atsigręžčiau į tą, į ką kreipiuosi. O atsigręždamas ir stodamasis veidas veidan patiriu tą besąlygišką rimtumą, kurio neperteiks joks pasakojimas. Graikai kalba *pasakodami*, žydai - pirmiausia *kreipdamiesi*. Matyt, todėl graikams jų filosofiniai pasakojimai apie pasaulio sukūrimą yra tik pramoga, tik „žodžių vaišės", o žydams kreipinys yra dalykas, kuriam pridera besąlygiškas rimtumas.

Kabala, arba kreipinys vietoj pasakojimo

Vis dėlto „vaišintis žodžiais" yra didžiulė pagunda, kuriai sunku atsispirti. Galima sakyti, kad kiekvienos tautos (neišskiriant nei žydų, nei graikų) dvasiniame gyvenime nuolat vyksta kova tarp pasakojimo „raidės" ir kreipinio „dvasios". Nepaprastai turtinga *Sefer Jecirah* komentarų istorija rodo, kaip greitai kreipinys apauga pasakojimais, kurie ilgainiui nustelbia pirmapradį kreipinio gyvumą.[29]

O kai silpsta gyvo kreipinio balsas, gyvybingumą praranda ir dvasinis gyvenimas, jis stabarėja, ritualizuojamas, institucionalizuojamas, legalizuojamas, ir galiausiai iš dvasios lieka tik ideologiniai pasakojimai apie „dvasingumą". Kai tai įvyksta, dvasiai atgaivinti būtinos sutelktos pastangos žmonių, kurie dar nėra praradę gyvo tikrovės jausmo. Tokia prieš sustabarėjusį,

---

[29] Plg. Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1946, pp.41-79.

ideologizuotą, institucionalizuotą ir legalizuotą judaizmą nukreipta pastanga radosi XII a. Ispanijos (vėliau ir Vokietijos) žydų bendruomenėse. Legenda pasakoja, kad angelas Ra-zielis (Slėpinių angelas) buvo atskleidęs pasaulio slėpinius Adomui, kuris savo ruožtu juos perteikė savo palikuonims. Kaip tik į šią slaptąją tradiciją apeliavo naujo religinio sąjūdžio - *kabalos* (*kabbalah* hebr. tradicija, paveldas) - iniciatoriai ir jų sekėjai.

Kabalistų doktrinos pagrindą sudaro požiūris, jog esama esminio ryšio tarp žmogaus vidinio gyvenimo ir to, kas vyksta išoriniame pasaulyje. Kiekvienas žmogaus viduje vykstantis pokytis daro įtaką ir išorinio pasaulio būklės pokyčiams. O jei taip, tai ir pasaulio išganymas tiesiogiai priklauso nuo žmogaus gyvo religingumo, nuo to, kaip labai žmogaus siela ilgisi Mesijo, kiek siela susivienija su Dievu. Kabalistai pabrėžia, jog nepakanka vien uoliai paisyti taisyklių, reglamentuojančių išorinį ir vidinį religinį gyvenimą. Antai nepakanka vien nustatytu laiku kalbėti nustatytas maldas. Juk malda pirmiausia yra žmogaus *pokalbis* su Dievu, t.y. *kreipinys*. Todėl maldoje svarbu ne jos „turinys", ne tai, *apie ką* kalbama, *ko* prašoma, *kas* šlovinama ar *už ką* dėkojama. Svarbiausia čia yra pats kreipimosi į Dievą *aktas*. Tai reiškia, kad lemiamą reikšmę turi tai, ar kalbu *apie* Dievą, ar į Jį *kreipiuosi*. Svarbiau už bet kokį klusnumą įstatymui yra tai, kad tų taisyklių būtų paisoma *sąmoningai*, su atitinkama intencija.

Kabalistai šią intenciją vadina hebraišku žodžiu *kavvannah* (daugiskaita: *kavvanot*), kuris siejamas su dėmesio sutelkimu į kiekvieną maldos žodį ar net atskirą garsą. Nurodoma, kad tokio susitelkimo tikslas - atverti kelią vidinei maldos žodžiuose glūdinčiai šviesai, kuri turi iš vidaus nušviesti kiekvieną ištariamą žodį. Tačiau čia svarbi ne tik (ir ne tiek) dėmesio kryptis, kiek greičiau tam tikras susitelkimo būdas. Tikra malda - tai ne vien atidus maldos žodžių kartojimas ir net ne dėmesio nukreipimas į tų žodžių turinius. Nepakanka vien standartizuotos „pamaldžios" laikysenos, kuri labai greitai virsta vien savotišku priedu, beveik mechaniškai pridedamu prie maldos žodžių; nepakanka meldžiantis „nuolankiai nusilenkti", „ilgesingai tiesti rankas", „maldingai dūsauti" arba giedant suteikti

balsui „graudžiai malonią intonaciją". Kad sušvistų maldos žodžiuose slypinti vidinė šviesa, tie žodžiai turi būti tinkamai *ištariami*. O maldos žodžiai tinkamai ištariami tik tada, kai jie nebėra *pasakojimas* apie tuos ar kitus dalykus, o yra *kreipinys*. Tad galima sakyti, kad *kavvanah* - tai pirmiausia žodžio „objektiškumo" įveikimas, kai žodis liaujasi būti „ženklas", liaujasi būti „daiktas", nurodantis į kitą kokį nors „daiktą", ir tampa grynu *kreipinio aktu*, tikru *vardu*. Tik tada malda nebėra vien pamaldus pasakojimas. Ji virsta tuo, kas ji iš tikro yra - gyvu pokalbiu. Tik tada maldininkas yra nebe nuošalėje stovintis stebėtojas, pasakojantis *apie* Dievą ir Jo kūrinius, o pokalbio *su* Dievu dalyvis.

Tai, kad vardo tarimas pirmiausia yra *kreipinys*, leidžia suprasti kabaloje taikomos „sefirų medžio" meditacinės praktikos (hitbonenut) esmę. Kai mistinės maldos *kavvanot* nukreipiamos į tą ar kitą sefirą, sefiros suvokiamos kaip Dievo Vardai. Tad, medituodamas sefiras, kabalistas *kreipiasi* į Dievą, vadindamas Jį vardais. Todėl šitokia malda yra ne „pamaldus susimąstymas", o „vidinė veikla". Tačiau tai jokiu būdu nėra priemonė, kuria stengiamasi paveikti Dievo valią, pakreipti ją maldininkui naudinga linkme.[30] Meditacinė pastanga nukreipta pirmiausia į tai, kad žodis-ženklas virstų žodžiu-kreipiniu, kad paprastas Dievo paminėjimas taptų gyvu kreipimusi į Dievą: „Dievo Vardai nėra sakomi taip, kaip tai daroma įprastoje operacinėje magijoje. Vardai patys išauga iš meditacinio aktyvumo, nukreipto į juos. Besimeldžiantis individas stabteli prie kiekvieno žodžio ir iki galo pasveria tam žodžiui priklausančią *kavvanah*. Tad tas ar kitas maldos tekstas yra tarsi turėklai, kurių laikydamasis kabalistas aistringai kopia aukštyn, žodžiuose užčiuopdamas kelią. Kitaip tariant, *kavvanot* maldos žodžius paverčia šventaisiais vardais, kurie, kopiant aukštyn, atlieka kelrodžių funkciją."[31]

Kabalistai traktuoja maldą kaip žmogaus „dvasios kelionę" į aukštesnius pasaulius. Tačiau kitaip negu *merkabah* mistikoje,

---

[30] Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.1974, p.176.

[31] Ten pat, p.177.

šios kelionės tikslas yra ne gėrėtis Dievo didybe, stebint ją iš tolo, o *dalyvauti* kūrinijos visumoje ir taip atkurti pažeistą pasaulio harmoniją. Kadangi pasaulio pagrindas yra Dievo žodis, tai, maldoje kartodamas Dievo žodžius, kabalistas dalyvauja slėpininguose pasaulio vyksmuose ir atlieka jam, kaip žmogui, skirtą pasaulio išganymo misiją. Tad maldos žodžių „mistinė prasmė" yra ne kokie nors slapti, neregimi „daiktai" (kai žodis-simbolis *nurodo* į kokią nors slaptą „daiktišką" reikšmę), o tam tikras tų žodžių *ištarimo* būdas - kai jie tariami kaip kreipiniai, t.y. visa esybe dalyvaujant tame tarime.

Kabalistų požiūriu, tai galioja ne tik specialiems maldų tekstams, bet ir visai Torai. Kitaip negu alegorizuojanti filosofinė egzegezė, kabalistai įžvelgia mistinę prasmę kiekvienoje Toros raidėje ir kiekviename žodžių įbalsinimo būde. Jie aiškiai suvokia, jog Tora nėra vien *informacija* apie Dievą ar pasaulį, nėra pasakojimų rinkinys: „Vargas žmogui, kuris sako, jog Toros tikslas - tik pateikti istorijas ir pasakyti kasdienius žodžius, mat jei taip būtų, tai mes patys dabar galėtume pasigaminti Torą iš kasdienių žodžių ir padarytume tai geriau. Jei Toros tikslas būtų kalbėti apie [šio] pasaulio reikalus, tai [pasaulietiškose] knygose yra pasakyta geresnių dalykų."[32]

Todėl Toros tikroji prasmė atsiskleidžia tik tada, kai meditaciniame nugrimzdime jos tekstas ištariamas kaip Dievo Vardai.[33] Aiškindamas tokį Toros skaitymo būdą, vienas žymiausių Viduramžių kabalistų rabis Mozė Nachmanidas (1194-1270) pastebi: „Esama patikimos tradicijos, pagal kurią visa Tora [sudaryta] iš Šventojo, tebūnie Jis palaimintas, vardų, mat žodžiai gali būti suskirstyti kitaip - taip, kad sudarytų vardus. Pavyzdžiui, įsivaizduokime, kad pirma Pradžios knygos eilutė suskaidoma į kitokius žodžius, kaip antai *Ba-roš jitbara Elohim* (=„Pradžioje Dievas sukūrė Save") vietoj *Be-rešit bara Elohim* (= „Pradžioje Dievas sukūrė"). (...) Tada paaiškės, kad visa Tora, kuri buvo parašyta juoda ugnimi ant baltos ugnies, buvo

---

[32] *Zohar* III, 152a, in: *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*. Vol. III. London/Washington 1994, p.1126.

[33] Scholem G. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich 1960, S.49-116.

būtent tokia: raštas buvo nenutrūkstamas, be tarpų tarp žodžių, ir kiekvienas gali jį skaityti arba kaip dieviškuosius vardus, arba taip, kaip tai daroma norint suprasti Torą ir jos priesakus. Juk Mozei, mūsų mokytojui, ji buvo duota pagal priesakų skaitymą, bet vardų skaitymas jam buvo perteiktas žodžiu."[34]

Tai, kad Tora yra Dievo Vardų sąrašas, anot kabalistų, tik ir daro įmanomą kreipimąsi į Dievą - juk tik žinodamas Dievo Vardą galiu kreiptis į Jį. Tada vardas jau nebėra vien „ženklas", žymintis tam tikrą Dievo aspektą, ir pats Dievas nebėra vien tam tikras „daiktas", apie kurį galima pasakoti įvairius pasakojimus. Maldoje Dievo Vardas pirmiausia yra kreipinys.

Tad, skaitydamas Torą, kabalistas skaito nebe pasakojimus apie Dievo ir jo tautos istoriją, o kalbasi su Dievu, kreipiasi į Jį, *vadindamas* Jį Vardais. „Vadindamas" šiuo atveju reiškia ne „paženklindamas", o „pakviesdamas". Kreipinys, kitaip negu pasakojimas, yra ne neutralus kalbamo dalyko atžvilgiu kalbėjimo aktas, o aktas, susiejantis kalbėtoją ir užkalbintąjį: tai kalbėjimas, kuris skleidžiasi toje pačioje būties plotmėje, kurioje yra ir patys pokalbio dalyviai - Dievas ir besimeldžiantis žmogus. Kaip tik todėl į klausimą „Iš kur galėtume žinoti, kad Dievas Pats meldžiasi?" kabalistai atsako: mistinė malda pakylėja maldininką ir įveda jį į slaptąjį vidinį Dievo gyvenimą, todėl, kai maldininkas meldžiasi, meldžiasi ir Dievas.[35]

Šitaip meldžiantis žmogaus protas ir valia susilieja su Dievo protu ir valia. Tačiau tai ne tas „substancijų" susiliejimas, kurį čia, matyt, būtų linkę įžvelgti graikai, bet kokį skirtumą ar tapatybę suvokiantys kaip „daiktų" skirtumą ar tapatybę. Kabalistai čia greičiau mato tikrą *dialogo santykį*, kai apskritai nelieka jokio „daiktiško" atskaitos taško, kurio atžvilgiu būtų galima ką nors atskirti ar sutapatinti kaip „daiktus".

Būti tokiame santykyje ir yra *kavvanah*. Tai tokia intencija, kai, užuot žvelgę į priešais stovintį žodį-daiktą, tampame žodžio-vyksmo dalyviais - sakytojais ir drauge klausytojais. Tik tada randasi esminis „dialoginis" žodžio aspektas - žodis tampa

---

[34] Cit. pagal: *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*. Vol. III. London/Washington 1994, p.1080.

[35] Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.1974, p.171.

veiksmu, kuriame aš pats dalyvauju. Tačiau dalyvauju ypatingu būdu: „Kavvanah nėra valia. Jai nerūpi perkelti vaizdinį į tikrų daiktų pasaulį; nerūpi paversti sapną fiksuotu objektu, kad šis galėtų būti parankus naudojimui, galėtų būti kiek panorėjus kartų patirtas kartojant iki soties. Jai nerūpi įmesti veiksmo akmenį į vyksmo vilnis, kad šios akimirkai subanguotų."[36]

Tobulas dalyvavimas švento Vardo tarime - tai visiška tyla. Kaip pastebi rabis Azrielis iš Geronos, besimelsdamas mistikas „atmeta visus trikdžius bei visas kliūtis ir kiekvieną žodį redukuoja į jo 'nieką'"[37]. Tarsi komentuodamas šį mįslingą pastebėjimą, Azrielis toliau aiškina: „Mintis plečiasi ir kyla aukštyn savųjų ištakų link, tad kai ji jas pasiekia, nebegali kilti be galo aukštai, (...) todėl pamaldus žmogus nuo seno keldavo savąją mintį jos ištakų link tardamas maldos pamokymus ar žodžius. Šios procedūros ir traukos (devekuth), kurią jo mintis pasiekdavo, rezultatas būdavo tai, kad jo žodžiai tapdavo palaiminti, padauginti, pripildyti dieviškojo turinio, kuris atitekėdavo iš būsenos, vadinamos 'minties nieku', kaip kad vandenys iš tvenkinio pasrūva visomis kryptimis, kai tik žmogus juos paleidžia į laisvę."[38]

Ir vis dėlto toks „pirmapradiškai žydiškas" ir sykiu „pirmapradiškai žmogiškas" kabalistinis Toros skaitymo būdas nebuvo vienintelis ir net nebuvo vyraujantis. Kreipinio nuostatą nuolatos gožė ir slopino žmogiškoms silpnybėms pataikaujantis, abejingą nusiraminimą siūlantis ir drauge skirtumą tarp „to, kas žydiška", ir „to, kas graikiška" naikinantis „daiktiškas" Dievo ir „anapusybės" įvaizdis. Virš dar tik besiformuojančios kabalos pakibo grėsmė - virsti dar vienu pasakojimu (pasaka?) ir ištirpti begalinėje įvairiais laikais ir įvairiose tautose sukurtų pasakojimų gausybėje. Juk pavertus Dievą teologinių pasakojimų personažu, išsilaisvinama nuo pareigos at-sakingai girdėti nuolatinį Jo kreipinį ir galima leisti sau „atsipūsti" nuo įkyraus pašnekovo. Daugelis kabalistų neįstengė atsispirti šiai

---

[36] Buber M. *Die chassidischen Bücher*. Jakob Hegner Vlg. 1928, S.149.
[37] Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.1974, p.178.
[38] Ten pat, p.370/1.

pagundai, tad ilgainiui kabala įgijo labai ryškių magijos bruožų. Kabalistų dėmesys nuolat krypo į vaizduotės sukurtą daiktiškos „antgamtės" (įvairiausių dvasių, paslaptingų galių, slaptų sąryšių ir pan.) pasaulį. Užkeikimai, amuletai ir kitos dvasias valdančios priemonės ilgainiui tapo bene svarbiausiais kabalos atributais, įtvirtinančiais kabalisto kaip mago įvaizdį ne tik prietaringos prastuomenės sąmonėje, bet ir pačių kabalistų savimonėje.[39]

Chasidei aškenaz, *arba žydiškasis „panteizmas"*

Prieš tokią kabalos orientaciją į „daiktišką anapusybę" buvo nukreiptas XII ir XIII amžių sandūroje vidurio Reino regione (Vormse, Špejeryje, Maince) susiformavęs religinis sąjūdis, kurio dalyviai vadino save „chasidei aškenaz" („vokiečių chasidais"). Kaip pastebi Gershomas Scholemas, „chasidizmo atsiradimas buvo lemiamas įvykis Vokietijos žydų religingumo raidoje"[40].

Kitaip negu *merkabah* mistika, didžiausią reikšmę teikusi ekstazei ir nežemiškiems *regėjimams* ir taip iš esmės nusigręžusi nuo žemiškosios tikrovės, vokiečių chasidai stengėsi įsitvirtinti šiapusiniame gyvenime, kurį laikė tikriausia Dievo meilės išraiška. *Sefer Chasidim* (*Pamaldžiųjų knygoje*) chasido gyvenimo pamatinis orientyras nusakomas kaip *chasidut* – pamaldumas, besireiškiantis pirmiausia nuolatinio Dievo artumo, Jo buvimo pasaulyje patyrimu.

Dievo imanencija pasaulyje vokiečių chasidams buvo visiška akivaizdybė. Antai Mozė Azrielis (XIII a.) teigia: „Dievas pripildo visą gaisą ir viską, kas yra pasaulyje (...) Viskas yra Jame ir Jis mato viską, nes Jis galingas regėti Visatą žvelgdamas į save Patį."[41] Eleazaras Vormsietis, tarsi antrindamas Mokytojui Eckhartui, skelbia, jog Dievas yra artimesnis žmogaus sielai

---

[39] Įtaigų būtent tokio kabalisto paveikslą aptinkame Jano grafo Potockio knygoje *Rankraštis, rastas Saragosoje*. (Potocki J. *Manuscrit trouvé a Sarragosse*. St.-Petersbourg, 1805).

[40] Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1946, p.81.

[41] Ten pat, p.109.

negu ji pati sau, ir vadina Dievą „sielos Siela"[42]. O viename iš himnų, vėliau įtrauktų į sinagogos liturgiją, giedama: „Viskas yra Tavyje ir Tu esi visame kame; Tu pripildai viską, ir Tu viską apglėbi."[43]

Savaime kyla klausimas, ar tokia nuostata neprieštarauja, atrodytų, svarbiausiam žydų religijos bruožui - besąlygiškam Dievo „anapusybės" iškėlimui virš visko, kas „žemiška"? Ar, pabrėždami Dievo buvimą „visame kame", vokiečių chasidai nepamiršta esmingiausio „pirmapradiškai žydiškos" Dievo sampratos bruožo - absoliučios Dievo transcendencijos? Trumpai tariant: ar tai, ką jie skelbia, nėra *panteizmas*, kuriuo dažnai kaltinami mistikai?

Į šitaip keliamą klausimą galima žydišku įpročiu atsakyti kitu klausimu: o kas gi yra panteizmas? Ar pats klausimas apie vokiečių chasidų panteizmą nėra sąlygotas „graikiškos" pasaulio schematikos, kuri šiapusybės ir anapusybės, pasaulio ir Dievo perskyrą traktuoja kaip dviejų „daiktų", dviejų objektinių sferų perskyrą? Tokios schematikos bene ryškiausią pavyzdį galima rasti Platono filosofijoje, konkrečiai - jo idėjų teorijoje. Kalbėdamas apie idėjas kaip „anapusybės" sritį, Platonas tą „anapusybę" traktuoja kaip „objektinę", „daiktišką" anapusybę. Juk „idėjos" yra ne kas kita, tik tam tikri „daiktai".[44]

Tuo tarpu tai, ką, matyt, turėjo omenyje vokiečių chasidai, kalbėdami apie Dievo buvimą pasaulyje, plaukė ne iš dviejų objektinių sferų (juslinės ir idealiosios) perskyros, o greičiau iš objektiškumo ir neobjektiškumo perskyros. Jie puikiai suvokė, jog tikroji antgamtė nėra koks nors „neregimų daiktų" pasaulis. Tikroji antgamtė yra tai, kas neturi ir negali turėti „daiktiško" pavidalo. Juk kai kyla klausimas apie imanencijos ir transcendencijos, gamtos ir antgamtės perskyrą, svarbu yra ne tai, ar stebiu „materialią tikrovę", ar „platoniškąjį idėjų dangų" - esmingesnis klausimas

---

[42] Ten pat, p.110.

[43] Ten pat, p.108.

[44] Plg., pvz., *Faidonas* 97b-100c; *Faidras* 246a-256c.

yra: ar tų sričių atžvilgiu esu *prašalaitis stebėtojas*, ar *dalyvis*. Tik pastaruoju atveju anapusybė man atsiveria kaip *slėpinys*, t.y. kaip tikroji anapusybė. Bet jei taip, tai Dievo buvimas pasaulyje neprieštarauja Jo absoliučiai transcendencijai: Dievo nėra pasaulyje kaip „daikto", tačiau kiekvienam, kas pasaulyje *dalyvauja*, Dievas atsiveria kaip giliausias slėpinys. Todėl, teigia vokiečių chasidai, tobulumo siekiantis žmogus privalo ne nugrimzti svajose apie „aną pasaulį", o, gyvendamas šiame pasaulyje, savuoju gyvenimu tą pasaulį pašventinti. „Pašventinti" šiuo atveju reiškia: ne gyventi šalia pasaulio ir net ne gyventi pasaulyje, bet gyventi pasaulį. „Pašventintas" pasaulis yra ne „daiktas", kurį galima apžiūrinėti iš šalies arba naudoti tam tikriems tikslams, ir net ne tokių „daiktų" talpykla, o gyvas vyksmas, kuriame aš pats dalyvauju. Toks žmogaus ir pasaulio santykis daro beprasmiškas bet kokias kalbas apie vokiečių chasidų „panteizmą". Panteizmas buvo ir yra svetimas žydo sielai. Dievo imanencija, apie kurią kalba Mozė Azrielis ar Eleazaras Vormsietis ir kurią šlovina cituotasis himnas, reiškia ne Dievo „daiktišką" sutapimą su pasauliu, bet greičiau tai, kad Dievas yra pasaulio būtis, kurioje ir žmogus dalyvauja.

Skelbdami tokią Dievo ir pasaulio tapatybę, vokiečių chasidai atsiriboja ir nuo *merkabah* mistikos, kurioje Dievo „šlovė" (kavod) yra tik tai, ką pranašai ir regėtojai *regi* ekstazėje. Juk tai, kad „šlovė" čia yra *regima* (o „regėjimas" visuomet suponuoja atstumą, kuris įmanomas tik tarp „daiktų"), reiškia, jog *merkabah* mistikų santykis su Šlove yra veikiau „graikiškas", o ne specifiškai žydiškas, t.y. iš esmės toks pat, kaip Dikės akivaizdoje stovinčio Parmenido arba kontempliuojančio idėjas Platono. Tai išorinė, „daiktiška", „objektinė" šlovė. Tuo tarpu vokiečių chasidams labiau rūpi vidinė šlovė, kuri sušvinta tada, kai Dievas *prabyla* į žmogaus sielą, t.y. pasireiškia esmiškai neobjektiniu būdu. Šią vidinę šlovę vokiečių chasidai tapatina su Dievo Valia ar Žodžiu, Šventąja Dvasia. Vidinė Dievo šlovė - tai Jo esamybė, slapta glūdinti

visame kame, visuose daiktuose.[45] Šį šlovės aspektą vokiečių chasidai tapatina su Dievo „šventybe" ir skiria jį nuo Dievo „didybės" (arba „karalystės"), sutampančios su Jo regimąja, išorine, „daiktiška" šlove. Dievo „šventybė" yra begalinė, o „didybė" - baigtinė. Tačiau dar svarbesnis skirtumas yra tas, kad „didybė" yra tam tikras objektas, kurį galima kontempliuoti iš objektinės distancijos, tuo tarpu „šventybė" yra slėpinys, atsiveriantis tik neobjektiniame santykyje. Todėl vokiečių chasidams pats šis skyrimas yra ne teorinis, spekuliatyviai-teologinis, o veikiau praktinis - reikšmingas pirmiausia maldos praktikai. Minėtasis Eleazaras Vormsietis pabrėžia - nors melsdamasis chasidas kreipiasi į Dievą kaip į Valdovą, t.y. kreipiasi tarsi į *išorinę* Dievo šlovę, tačiau malda pirmiausia yra *kreipinys*, todėl krepiamasi į „šventybę" - slaptą, begalinę ir neobjektinę Dievo šlovę, persmelkiančią visą pasaulį.

Tokios neobjektiškos Dievo imanencijos pasaulyje išraiška yra *meilė*. Būtent ji yra tokia būtis, kuriai negalioja nepriešttaringumo principas ir kuri kaip tik dėl to peržengia bet kokį (gamtišką ar antgamtišką, regimą ar neregimą) objektiškumą, sykiu įveikdama ir to objektiškumo svarbiausią bruožą - pasaulio (nesvarbu, šiapusinio ar anapusinio) svetimumą bei priešiškumą. Tik *mylintis* Dievas gali „būti pasaulyje" (tiksliau būtų sakyti: *„būti pasaulį"*) tokiu būdu, kad savuoju buvimu to pasaulio nepaneigtų. Tik mylintis žmogus gali būti pasaulyje (ir čia geriau tiktų žodžiai: *„būti pasaulį"*) taip, kad šiame buvime būtų ir Dievas. Tai meilės buvimas, apie kurį Eleazaras Vormsietis sako: „Siela sklidina Dievo meilės ir meilės pančiai tvirtai laiko ją džiaugsme ir širdies šviesoje (...) Niekas jai neberūpi, tik vykdyti Kūrėjo valią, daryti gera kitiems ir šventai saugoti Dievo Vardą (...) Ir visos mintys sudega Jo meilės liepsnose."[46]

Erotika Eleazarui, kaip ir daugeliui mistikų - hinduistų, musulmonų, krikščionių - yra neišsenkantis mistinio išgyvenimo simbolių rezervuaras. Tačiau dar ryškesnių „erotinės simbolikos"

---

[45] Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1946, p.112.
[46] Ten pat, p.95.

pavyzdžių pateikia *Zoharas* (=„Spindesys", „Švytėjimas", „Pašvaistė") - knyga, kurios reikšmė žydų mistikai galėtų būti sulyginta nebent tik su *Sefer Jecirah* reikšme.[47]

Zoharas, *arba žydiškoji meilės kalba*

Zohare atpasakoti legendinio žydų asketo ir mistiko rabio Šimono ben Jochajaus, gyvenusio II a. Palestinoje, pokalbiai, kurių tema - mistinė-simbolinė Šventojo Rašto interpretacija. Anot šios interpretacijos, pats savaime Dievas yra Begalinis (En-Sof). Kaip toks, Jis neturi jokių savybių ir drauge yra visai nepažinus, tad nusakomas kaip Niekas (Ayin). Tačiau sykiu Jis gali būti nusakytas ir kaip Begalinė Šviesa (Or En-Sof), kurios dešimt spindulių ir yra jau *Sefer Jecirah* autoriui gerai žinomos *sefiros*, nušviečiančios žmogaus protą ir leidžiančios žmogui pažinti Dievą. Sefiros - tai Dievo slaptojo gyvenimo momentai ir sykiu Jo apsireiškimas žmogui, Dievo Vardai, kuriuos tardamas Jis kuria pasaulį. Tad sefiros yra dieviškosios šviesos emanacijos, per kurias transcendentiškas Dievas tampa imanentiškas. Kita vertus, jos yra aktyvios žmogaus sieloje, todėl žmogus tampa Dievo kuriamosios veiklos dalyviu. Visos sefiros sudaro Dievo Vardą (JHVH), kuris sutampa su pačia Dievo esamybe, besireiškiančia kūrinijos harmonija, o pastaroji yra ne kas kita, tik Dievo meilės pasauliui apraiška. Šią meilę „simbolizuoja" dešimtoji „sefirų medžio" sefira *Malchut* (Dievo karalystė) arba *Šechina* (Dievo buvimas kūrinijoje) - „Dangiškoji Sužadėtinė", tarianti *Giesmių giesmės* žodžius: „Tepabučiuoja jis mane savo burnos bučiniais". Kadangi mums čia pirmiausia rūpi Buberio pasiūlyta „graikų" ir „žydų" priešstata, tai paranku *Zohare* pateikiamą „žydišką" šių žodžių interpretaciją sugretinti su kita interpretacija, kurios autorius yra Origenas - mąstytojas, daug padirbėjęs, kad krikščionims atitekęs žydiškas Senojo Testamento paveldas būtų įvilktas į dailų graikiškos mąstysenos rūbą.

---

[47] *Zoharo* autorystė ir parašymo laikas nėra tiksliai žinomi. Vieno iš autoritetingiausių kabalos tyrinėtojų Gershomo Scholemo nuomone, šios knygos autorius yra XII a. Ispanijoje gyvenęs kabalistas Mozė Leonietis. Plg. Scholem G. *Kabbalah*. N.Y. 1974, p.233-235.

Kaip pastebėjo vienas įžvalgus Origeno komentatorius, „*Giesmių giesmė* yra meilės pokalbis, o meilės pokalbio prašalaitis suprasti negali. Vienintelis būdas jį suvokti - į jį įsitraukti."[48] Su šiuo teiginiu neįmanoma nesutikti. Tačiau knieti paklausti, ką reiškia „įsitraukti" į meilės pokalbį? Ar iš tiesų, kaip teigia ką tik pacituoto teiginio autorius, „teksto interpretacija irgi yra pokalbio atmaina"[49]? Ir ar ši „pokalbio atmaina" tikrai yra „įsitraukimas" į pokalbį, o ne tapimas dar didesniu „prašalaičiu", kuris, pats to nesuvokdamas, tik tariasi esąs pokalbio dalyvis?

Pačiam Origenui Šventojo Rašto interpretacija pirmiausia yra „mąstymo atgrįžtis nuo raidės į dvasią"[50]. „Jei nesuprasime viso to [=Šventajame Rašte minimų realijų - T.S.] dvasine prasme, ar nebus tai panašu į pasakas?" - retoriškai klausia jis. „Jei čia nėra jokios paslapties, argi nėra tai neverta Dievo? Taigi būtina, kad tas, kuris moka išgirsti Raštus dvasiškai, arba bent jau tas, kuris nemoka, bet trokšta išmokti, visomis jėgomis stengtųsi negyventi pagal *kūną ir kraują*, idant galėtų pasidaryti vertas dvasios paslapčių ir, sakant kiek stipriau, degtų dvasišku geismu ir meile, nes juk yra ir dvasiška meilė."[51]

Pagirtinas ir visokeriopai skatintinas yra Origeno rūpestis išsaugoti Šventojo Rašto žodžiuose glūdinčias „dvasios paslaptis". Neįmanoma nepritarti ir jo ryžtui atsiriboti nuo „pasakų", kurias perša *pažodinis* teksto supratimas. Abejones kelia tik būdas, kuriuo Origenas bando atsigręžti „nuo raidės į dvasią", bei pačios šios „dvasios" origeniškoji samprata.

Daugelį *Giesmių giesmės* tyrinėtojų trikdo ir glumina faktas, kad šios Šventojo Rašto knygos tekstas yra „ištisinis", nesuskirstytas į „vaidmenis", nors pagal prasmę atrodo, kad tai

---

[48] Movedas V. „*Išgirsk 'Giesmių giesmę', skubėk ją suprasti...*": *Origeno hermeneutikos įvadiniai fragmentai.* / Origenas. *Giesmių giesmės homilijos*. V., 1976, p.vii. Verta atkreipti dėmesį į Nijolės Keršytės pastabas, išryškinančias kai kuriuos abejotinus tokios „hermeneutikos" aspektus. Žr. Keršytė N. *Sambalsiai* // Naujasis židinys. 1996 Nr.11/12, p.729-739.

[49] Ten pat.

[50] *Comm. in Matth.* X, 14, 71-72, cit. iš: Movedas V. *Op.cit.* p.xii

[51] Origenas. *Giesmių giesmės homilijos*. V., 1976. P.6.

pokalbis.[52] Origenas nekelia sau klausimo dėl tokios keistokos teksto sandaros ir ryžtingai imasi skaidyti tekstą į „vaidmenis". Vienintelis dalykas, dėl kurio jis dvejoja, yra *Giesmių giesmės* „vaidmenų" skaičius. „Iš kelių vaidmenų ji susideda, nesu tikras, - rašo Origenas ir pamaldžiai priduria: Dėl jūsų maldų ir dėl to, ką man leidžia pamatyti Dievas, manau galįs atrasti keturis vaidmenis: Sužadėtinį ir Sužadėtinę, šalia Sužadėtinės - mergaites, šalia Sužadėtinio - jo bendrų būrį. Vienus žodžius sako Sužadėtinė, kitus Sužadėtinis, viena - jaunos mergaitės, kita - Sužadėtinio bendrai. (...) Taigi keturios, regis, sudėtinės dalys: Jis ir Ji bei du chorai, darniai tarpusavy giedantys; Sužadėtinė gieda su jaunomis mergaitėmis, Sužadėtinis - su bičiuliais."[53] Šitaip suskaidžius tekstą į vaidmenis, gaunamas palyginti rišlus, pagal graikiškos dramos kanonus sukonstruotas siužetas, kuris neblogai tinka scenoje vaidinti. Tačiau tokį siužeto rekonstravimą Origenas laiko tik „perėjimo nuo raidės prie dvasios" *prielaida*. Pats perėjimas atliekamas tuos vaidmenis alegoriškai „iššifruojant".

O „iššifravus" Origeno rekonstruotoje ir surežisuotoje scenoje pasirodo ne šiaip etnografinė „vestuvių eisena", o alegorinės figūros: Sužadėtinis - Kristus, Sužadėtinė - Bažnyčia, Sužadėtinę lydinčios mergaitės - tikinčiųjų sielos, kurios išganymo keliu „tėra nuėję trumpą atkarpą"[54], Sužadėtinio palyda - angelai ir tie, „kurie tapo tobulais vyrais"[55].

Origeno sumanymas atrodo gerai apgalvotas ir visiškai pagrįstas. Tai žingsnis nuo „rašto" prie „balso", nuo „raidės" prie „dvasios". Juk skaitydami į „vaidmenis" nesuskaidytą ir alegoriškai neinterpretuotą *Giesmių giesmę*, matome tik negyvas raides. Skaitome žodžius, bet raidės, iš kurių jie sudėti, neišduoda, *kas* tuos žodžius taria ir *į ką* kreipiasi. Atrodytų, jei girdėtume *gyvus* balsus, jų intonaciją, tembrą, galėtume aiškiau skirti pašnekovus ir

---

[52] Antai Franz Dornseiff net iškelia mintį, jog visas *Giesmių giesmės* tekstas yra vieno asmens kalbėjimas. Žr. *Ägyptische Liebeslieder, Hoheslied, Sappho, Theokrit.* / Dornseiff F. *Kleine Schriften I: Antike und alter Orient.* Leipzig 1959, S.194.

[53] Origenas. *Giesmių giesmės homilijos.* V., 1976, p.3-4.

[54] Ten pat, p.4.

[55] Ten pat.

geriau suvoktume pokalbio prasmę. Tad ir bandome, sekdami Origenu, vaizduotėje kurti pokalbio sceną, rekonstruoti dramos siužetą ir taip „skubame išgirsti", kas ką sako.

Tačiau ar šitaip elgdamiesi iš tiesų imame geriau suprasti pokalbio „dvasinę prasmę"? Ar neprarandame šio to esmiškai svarbaus? Pasvarstykime. Juk siužeto (ypač alegorinio) suvokimo sąlyga yra jo stebėjimas iš šalies - tik toks stebėjimas leidžia aprėpti siužeto visumą. O stebėtojas iš šalies ir yra „prašalaitis", kurio kalba neišvengiamai yra ne dalyvaujantis pokalbyje „sakymas ir atsakymas", o veikiau „pasakojimas ir aiškinimas". Todėl kyla rimta abejonė, ar, Origeno siūlomu būdu „įbalsindami" raštą, iš tiesų „pereiname nuo raidės prie dvasios". Ir apskritai, ar raidės/dvasios priešstata sutampa su rašto/balso priešstata? Ar, mėginant raidę atgaivinti dvasia, nederėtų labiau pasirūpinti, kaip pasakojimą paversti kreipiniu? Juk *pasakojant* ir raštas, ir gyvas balsas yra vienodai „bedvasės" išraiškos - vienodai „pašalinės" to, ką jos išreiškia, atžvilgiu. *Pasakotojas* visuomet yra pasakojamojo vyksmo „prašalaitis", nesvarbu, ar tas pasakojimas užrašytas, ar pasakojamas balsu. Nėra esminio skirtumo ir tarp užrašyto teksto skaitytojo ir žiūrovo, besigėrinčio scenoje (ar ekrane) vaidinamomis „meilės scenomis" - ir vienas, ir kitas yra tie patys „prašalaičiai".

Gyvasis Žodis, kuriuo taip rūpinasi Origenas, yra gyvas ne todėl, kad jis sakomas gyvu balsu, o todėl, kad yra *kreipinys*. Tik toks kreipinys gali būti *Gyvasis Žodis*, o ne alegorinės „Žodžio" figūros *vaidmuo* alegorinės egzegezės spektaklyje. Bet Origeno siūloma *Giesmių giesmės* inerpretacija ir yra ne kas kita, o tik tokio spektaklio scenarijus. Tad nesvarbu, ar tas scenarijus bus užrašytas „negyvomis raidėmis", ar pasakojamas „gyvu balsu". Kad tuo įsitikintume, pakanka atidžiau įsiklausyti į Origeno siūlomą *Giesmių giesmės* pirmos eilutės žodžių „Tepabučiuoja jis mane savo burnos bučiniais" interpretaciją. Origenas šią eilutę aiškina taip: „Prasmė šių žodžių tokia: ar dar ilgai mano sužadėtinis siųs savo bučinius per Mozę, siųs bučinius per pranašus? Trokštu jau pati jo lūpas palytėti, kad jis pats ateitų, pats nužengtų."[56] Krinta į

[56] Ten pat, p.5.

akis, kad šitaip interpretuojant Sužadėtinės žodžius, lengva Origeno ranka kreipinį paverčia pasakojimu. Tolesnėje interpretacijoje pasakojamoji intonacija dar stipresnė: „Taigi [Sužadėtinė] meldžia Sužadėtinio Tėvą ir jam sako: *Tepabučiuoja jis mane savo burnos bučiniais*. O kadangi Sužadėtinė verta, idant jai išsipildytų pranašystė, kurioje pasakyta: *Tau dar kalbant, atsiliepsiu: štai aš*, ją Sužadėtinio Tėvas išklauso, pasiunčia savo Sūnų."[57] Bet ar tokią interpretaciją galima vadinti „įsitraukimu į pokalbį"? Vargu. Juk šitaip interpretuojant vietoj ilgesingo mylinčios sielos *šauksmo-kreipi-nio* (jo nuoširdumas nesiderina su jokia objektinančia refleksi-ja) randasi tik gerai reflektuotas *pasakojimas* apie abstraktoką artumo/nuotolio, betarpiškumo/tarpininkavimo santykį.

Krinta į akis, kad Origeno siūloma Šventojo Rašto skaitymo strategija (skaidymas į „vaidmenis" ir alegorizavimas) yra visiškai priešinga tai, kurią siūlo minėtasis kabalistas, „žydas" Nachmanidas, ne tik neskirstantis Toros teksto į „vaidmenis", bet ir skaitantis jį taip, kad nelieka net tarpų tarp žodžių. Anot Nachmanido, visas Šventojo Rašto tekstas yra Dievo Vardai, tad ir skaityti jį dera kaip *kreipinį*. Tad skaitymas virsta *pokalbiu* su Dievu, o skaitytojas - Dievo *pašnekovu*. Tuo tarpu Origenas, suskaidydamas ištisinį *Giesmių giesmės* tekstą į „vaidmenis", greičiau tampa žiūrovu, stebinčiu ir komentuojančiu scenoje vykstantį *vaidinimą*.

Tad jei vis dėlto darysime prielaidą, kad, interpretuodamas *Giesmių giesmę*, Origenas „įsitraukia į meilės pokalbį", tai teks pripažinti, jog patį „įsitraukimą" jis supranta pagal teatro išradėjams graikams gerai žinomą modelį - kaip „įsitraukimą" žiūrovo, kuris mato scenoje vykstantį vyksmą. Vargu ar reikia daug aiškinti, kuo šiuo būdu patiriamas *estetinis* išgyvenimas (kuris savaime gal ir yra vertingas) skiriasi nuo tikrosios meilės patirties. Juk ką bendra turi scenoje *vaidinama* meilė su *tikra* meile, kuri verčia nusižeminti ir aukotis, tapti „klusniu iki mirties, iki kryžiaus mirties" (Fil 2,8)?

---

[57] Ten pat.

Dar daugiau, ar origeniškasis „įsitraukimas" į *Giesmių giesmės* meilės pokalbį neprimena elgesio tam tikros rūšies „žiūrovo", kurį prancūzai vadina *voyeur* ir kuris kaip tik dėl to mylinčiųjų draugijoje vargiai pageidaujamas? Bet mūsų uolusis egzegetas tikriausiai nemoka prancūziškai, tad, nuolat kartodamas: „Ieškau, kur tas guolis, kuriame ilsisi Sužadėtinis ir Sužadėtinė"[58], nepalieka vargšų įsimylėjėlių ramybėje ir dar vedasi iš paskos didžiulį būrį mokinių bei šiaip smalsuolių...

Vis dėlto, jei nekreipsime dėmesio į šį Origeno „dvasišką geismą", turėsime pripažinti, kad „dvasiškos meilės", kurią Origenas priešina „kūniškajai", provaizdis yra ne kas kita, o ta „platoniškoji meilė", kurios Platono „Puotoje" Sokratą mokė Diotima. Juk pagal šį mokslą, „tiesus kelias į meilę" yra toks: „pradėjus nuo pavienių grožio apraiškų, nuolat kilti vardan ano aukštesnio grožio, lyg laiptais lipant nuo vieno gražaus kūno prie dviejų, nuo dviejų - prie visų, o paskui nuo gražių kūnų prie gražaus gyvenimo būdo, nuo gražaus gyvenimo būdo prie gražių pažinimų, galiausiai nuo pažinimų prie ano pažinimo, kuris ir yra aukščiausiojo grožio pažinimas - tam, kad galų gale pažintum, kas tai yra grožis"[59]. Tad nekeista, kad platoniškai-origeniškam įsimylėjėliui galiausiai rūpi ne „nykstamas" tikros, gyvos mylimosios grožis, o „nenykstama" grožio idėja. O ir pati bučinių ištroškusi mylimoji jam yra tik pavienis atvejis, atskiras „egzempliorius", reikšmingas tik tiek, kiek, sugretintas su kitais tos pačios rūšies „egzemplioriais", leidžia atlikti apibendrinimo veiksmą, pereiti į „grynųjų esmių" teorinės žiūros būseną ir galiausiai patirti „teksto malonumą"[60].

Tad, matyt, galima sakyti, kad, ieškodamas *Giesmių giesmės* „dvasinės prasmės", Origenas kalba kaip uolus Platono mokinys, kaip tikras „graikas", kuriam meilė pirmiausia reiškia „gėrėjimąsi", „mėgavimąsi" meilės objektu. Bet jei taip, tai aišku,

---

[58] Ten pat, p.27.

[59] Platonas. *Puota* 210cd. Vertė M.Račkauskas.

[60] Tokią pagalbinę „mylimos būtybės" funkciją labai atvirai išsakė Roland Barthes: „Būnant su mylima būtybe ir galvojant apie kažką kita, mane aplanko geriausios mintys, tada aš išradingiausiai dirbu." (Bartas R.*Teksto malonumas*, V., 1991, p.286)

kad tikras (t.y. pripažįstantis tik *objektinį*, „daiktišką" santykį) graikas rinksis aukščiausios kokybės „meilės objektą" - tokį, kuris suteiks intensyviausią ir ilgiausiai (gal net amžinai) trunkantį pasigėrėjimą (Origenas tada kalba apie „dvasinę meilę"). Tačiau tokiam gėrėjimuisi reikia „pakeisti optiką" - juk dvasia *regima* ne „kūno akimis", o „dvasios akimis". Todėl Origenas jaučiasi įpareigotas mokyti: „nesistenk vien kūno akimis suprasti to, kas buvo pasakyta; nors jomis suprasti irgi nėra nenaudinga, įženk į savo širdies vidų ir dvasioje rask kitas akis"[61]. Bet juk tai, ką *regime* (nesvarbu kokiomis akimis), regime tik stovėdami *atokiai*, optikos dėsnių diktuojamu atstumu; o kas stovi atokiai, yra prašalaitis, o ne dalyvis.

Tai reiškia, kad ir Origeno skelbiama *metanoia* („mąstymo pakeitimas", nusigręžiant nuo kūniškų dalykų ir atsigręžiant į dvasinius) yra tik kopimas „platoniškosios meilės" pakopomis, kai abstrahuojamasi nuo gyvos konkretybės ir kylama į bendrybę. Būtent tokią „mąstymo pakeitimo" sampratą sugestionuoja Origeno taikoma alegorinė *Giesmių giesmės* interpretacija: nuo ištisinio teksto tėkmės, įsimylėjėlių „sąmonės srauto", kuriame kalbėjimas ir klausymas susilieja į viena, kai nebežinia, kas ką sako, prie aiškaus, pagal Aristotelio poetikos principus sukonstruoto siužeto, nuo konkrečių vaizdinių prie abstrakčių sąvokų bei jų idealių atitikmenų - alegorinių figūrų.

Dabar atsigręžkime į kitą pusę ir paklausykime, kaip ta pati *Giesmių giesmė* komentuojama *Zohare*.

Zoharo autoriui, kaip ir Origenui, rūpi „dvasinė prasmė", tačiau jos ieškodamas jis nesiima skaidyti „nerišlaus" *Giesmių giesmės* teksto į „vaidmenis", nebando rekonstruoti siužeto ir nesistengia alegoriškai jo interpretuoti, o pasuka greičiau kabalisto Nachmanido pasiūlyta kryptimi - skaityti Torą kaip Dievo Vardus, t.y. kaip *kreipinį*. *Zoharo* autorius suvokia, jog tikrame meilės pokalbyje nėra ir negali būti jokių „vaidmenų". Juk meilės kalba tuo ir skiriasi nuo nemylinčio, „objektyvaus" kalbėjimo, kad mylintiesiems, kai jie kreipiasi vienas į kitą, nerūpi, kas ką pasako. Juk mylintieji kalba ne tam, kad vienas

---

[61] Origenas. *Giesmių giesmės homilijos*. V., 1976, p.26.

kitam (ar juo labiau - „prašalaičiams") ką nors *papasakotų* ir kad papasakoję išsaugotų savo, kaip pasakotojų, autorystę. Greičiau jie kalba, kad balsu *įvardytų* savąją meilę ir įvardydami *kreiptųsi* vienas į kitą, ir dar - kad gyventų tame kreipinyje, gyventų amžinai. Todėl jų kreipiniai susipina, susilieja, aidi vieni kituose, gaivindami vienas kitą, tarsi bučinyje susiliejusios lūpos - taip, kaip jie ir užrašyti Origeno interpretacijos dar nepalytėtame, t.y. į „vaidmenis" nesuskaidytame ir alegoriškai neinterpretuotame *Giesmių giesmės* tekste. Matyt, *Zoharo* autorius geriau už Origeną suvokia, kad ne interpretatoriaus žodžiai, pasakojantys apie „alegorinę" bučinio prasmę, padaro prasmingą tą bučinį, kurio šaukiasi *Giesmių giesmė*: „Tepabučiuoja jis mane savo burnos bučiniais". Greičiau atvirkščiai - gyvas bučinys yra svarbesnis už bet kokią hermeneutiką: „Neatsiejama dvasios meilė dvasiai gali būti [išreikšta] tik bučiavimu; bučiuojama burna, nes burna yra dvasios šaltinis ir vieta, pro kurią dvasia išeina. Ir kai jie bučiuoja vienas kitą, dvasios priglūsta viena prie kitos, ir dvasia tampa viena, ir tada meilė yra viena. (...) Meilės bučinys išsiskleidžia keturiomis dvasiomis ir keturios dvasios priglūsta viena prie kitos, ir jos sudaro tikėjimo slėpinį, ir jos pakyla keturiomis raidėmis, kuriomis remiasi Šventasis Vardas ir nuo kurių priklauso aukštutinis ir žemutinis pasauliai. Ir kokios tai raidės? *Alef, he, bet, he*. Jos yra aukščiausiosios vežėčios ir jos yra bendrystė, santarvė ir visa ko visybė. Šios raidės yra keturios dvasios; tai meilės ir palaimos dvasios, nes visi jų kūno nariai nėra patyrę skausmo. Tai keturios dvasios, [susiliejusios] bučinyje, ir kiekvieną iš jų apglėbia jos bendrė. Ir kai viena dvasia apglėbia kitą, o ta kita - pirmąją, tai dvi dvasios tampa viena, ir tada visos keturios yra visiškai susijungusios vienojo vieninteléje dermėje, įtekėdamos viena į kitą ir viena kitą aprėpdamos."[62]

Hebrajų kalbos žodis *ruah*, kuris šioje citatoje išverstas kaip „dvasia", dar gali reikšti ir „kvėpavimą", ir „kryptį"[63], t.y. tam tikrą „kūnišką" veiksmą ir „pasaulio" schemos pamatą. Tad

[62] *Zohar* II,146a-146b, in: *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*. Vol. I. London/Washington 1994, p.365.

[63] Žr. ten pat.

„dvasinė prasmė", kurią Origenas taip uoliai priešina „kūnui", *Zoharo* autoriui nėra „kūniškos prasmės" priešybė. Čia turime progą dar kartą įsitikinti, kad „kūno" ir „dvasios" perskyra yra ne kokia nors universali savaime-suprantamybė, o kyla iš graikams būdingo įpročio viską mąstyti kaip tam tikrą „daiktą". Šio įpročio paveikta ir „dvasia" virsta „daiktu", t.y. tuo, ką galima suvokti tik stovint atokiai. Todėl apmąstant dvasią „graikiškai", tenka ją priešinti kūnui.

Zoharo autorius suvokia, jog „kūnas" gali ir turi būti ne *atmestas* dvasios vardan, ne paverstas dvasios kontrastiniu fonu, o greičiau *sudvasintas*. Bet tai įmanoma ne priklijuojant prie kūno jį alegorizuojančią „etiketę", kurioje būtų paaiškinta kūno „dvasinė prasmė", o greičiau bučiuojant „savo burnos bučiniais". Galima sakyti, kad „graikiškąją" dvasios ir kūno kaip dviejų substancijų priešstatą „žydai" pakeičia skirtingais savo esybės išgyvenimo intensyvumo laipsniais.[64]

Keturios raidės, minimos cituotame *Zoharo* fragmente, yra priebalsės, sudarančios žodį *AHaVaH* (=meilė). Jose nesunkiai galima įžvelgti kabalistiškai pakeistą Dievo Vardo tetragramą *JHVH*. Sykiu tai gyvas bučinio „tarimas": *A* - lūpos, ieškančios kitų lūpų, *H* - artumo nuojauta, *V* - susijungimas, *H* - artumo išsipildymas. AHaVaH, *meilė*, yra ne „simbolis", nurodantis į kokį nors „idealų objektą", o pats bučiavimo veiksmas, prasmingas ne todėl, kad ką nors „reiškia", o pats savaime. Juk *tikrai* bučiuojame ne tam, kad ką nors išreikštume, bet todėl, kad mylime, o mylime ne „todėl, kad...", o „tiesiog mylime".

Zoharo autorius čia tarsi sako: *Giesmių giesmę* suprasi tik tada, kai bučiuodamas tą, kurią/kurį visa širdimi myli, ištarsi Dievo Vardą, nes tik tokia meilė priartina žmogų prie Dievo - priartina ne prie „daikto", o prie pačios Dievo meilės, kuria (ar kurią) gyvenu. Tad tokia „interpretacija" yra ne vienų žodžių pakeitimas kitais, „simboliniais" žodžiais, vienų siužetų - kitais,

---

[64] Žr. Pedersen J. *Israel*. Copenhagen/London 1929, p.100-101. Plg. Murtonen A. *The Living Soul: A Study of the Meaning of the Word naefaeš in the Old Testament Hebrew Language*, in: Studia Orientalia XXIII pp.11-25; Köhler L. *Der hebräische Mensch*. Tübingen 1953; Bomann Th. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen 1954.

„simboliniais" siužetais, o tarsi nuoroda į tą pirmapradę tikrovę, kuri tik ir gali būti bet kokios „simbolikos" pamatas - gyvą bučinį-meilę: *AHaVaH*.

Tad ir Sužadėtinės tariamas „tepabučiuoja" yra ne žodis, kurį reikia „aiškinti" kitais žodžiais, o gyvas vyksmas, kurio prasmė atsiskleidžia tik tam, kas šiame vyksme dalyvauja visa širdimi, t.y. be jokios objektinančios intencijos „ištardamas" patį bučinį.

Tai, matyt, nujaučia ir Origenas, sakydamas „skubėk (...) su Sužadėtine kartoti, ką ji sako, kad išgirstum, ką išgirdo ir Sužadėtinė"[65]. Tačiau „dramatizuotas" origeniškas pasakojimas patį Sužadėtinės žodžių kartojimą paverčia tik „vaidinimu", tik regimybe. „Graikui" Origenui sunku suvokti, kad po jo pasakojamosios interpretacijos bet koks „Sužadėtinės žodžių" kartojimas, nors ir koks „skubus" jis būtų, bus tik „inscenizacija", tik „meilės scenos", kuriomis, tiesa, galėsime grožėtis ar net mėgautis, tačiau tai bus netikra, suvaidinta meilė. Galbūt jis net tiki, kad jo siūlomas *Giesmių giesmės* komentaras kam nors sukels *tikrą* „dvasinės meilės" aistrą, t.y. taps meilės priežastimi. Tačiau *priežastį* gali turėti tik „graikiška" meilė, kylanti dėl mylimo „objekto" grožio. Mat graikas myli tik tai, kas jam gražu, tuo tarpu žydui gražu tai, ką jis myli. Matyt, todėl ir svarbiausias *Zoharo* „erotinis simbolis" Šechina niekur nepasirodo kaip „gėrėjimosi objektas".

Tikriausiai Origenas čia vėl pasigestų aiškesnio „vaidmenų" paskirstymo ir įvestų į sceną „alegorinę figūrą". Tačiau Šechina apskritai nėra „figūra", o yra gyvas, konkretus vyksmas, Dievo Vardas, kuriuo žmogus kreipiasi į Dievą, ir sykiu paties Dievo kreipinys, kurį žmogus išgirsta tik gyvendamas visiškai konkretų meilės santykį. Kad tuo įsitikintume, imkim iš *Zoharo* dar vieną pavyzdį. Štai jis: „Visą laiką, kol žmogus yra kelionėje, težiūri jis savo pareigų - kad nenutrūktų aukščiausias artumas ir neliktų jis nuostolyje, be vyriškojo ir moteriškojo pradų. (...) Grįžęs namo jis privalo džiuginti savo moterį, nes moteris buvo to aukščiausio artumo pamatas. Kai jis ateina pas ją, tai dėl dviejų priežasčių privalo ją džiuginti. Pirmiausia

---

[65] Origenas. *Giesmių giesmės homilijos*. V., 1976, p.4.

todėl, kad šio artumo malonumai yra palaimos pažadas, o palaimos pažadai džiugina Šechiną. Ir dar: jie didina santarvę apačioje, kaip pasakyta: *Ir sužinosi, kad taika tavo palapinėje, ir aplankysi savo savastį, ir nenusidėsi.*"[66] Šioje citatoje paminėti kelionė, grįžimas namo, vyro ir moters artumas nėra metaforos ar alegorijos, nėra nuorodos į ką nors kita, ne pačius tuos dalykus. Kelionė yra kelionė, grįžimas yra grįžimas, artumas yra artumas, tačiau kai visi šie įprasti, netgi kasdieniai dalykai išgyvenami visiškai jiems atsidėjus, įsitvirtinus meilės santykyje, jie tampa konkrečiomis Dievo artumo dinamikos apraiškomis. Tai jau nebe „daiktai", apie kuriuos galima *pasakoti*, o aukščiausio intensyvumo *kreipiniai*. Meilės santykis nėra objektinis. Erotinė „simbolika" tuo ir reikšminga mistikai, kad eroso „simboliai", griežtai kalbant, nėra jokie „simboliai" įprasta, „graikiškąja" prasme - jie nėra vienų „daiktų" pavadavimas kitais. „Simbolizavimas" čia pirmiausia reiškia „simbolizuojamojo" dalyko „išdaiktinimą", „išobjektinimą".[67] Mylintysis yra ne tas, kuris „gėrisi" mylimąja, ne tas, kuris paverčia ją objektu, „daiktu" (kad ir „tobulu"), o tas, kuris „džiugina" ją, t.y. bendrauja su ja ir dalijasi su ja savuoju džiaugsmu. Tai „pirmapradiškai žydiška" simbolizavimo prasmė, kurios nežino „graikai". Žemiška, kūniška meilė gali būti *priešinama* „dvasinei meilei" (kaip daro Origenas) tik tol, kol kūną suvokiame „graikiškai" - kaip „daiktą". Tačiau argi tikras nuoširdžios meilės bučinys neįrodo, kad mylintis/mylimas kūnas nėra joks „daiktas"? Argi ugnis, kuri persmelkia ir sulydo bučinyje susijungusius mylinčiuosius, nesudegina bet kokio „daiktiškumo"?

Kaip tik čia pasimato esminis *Zoharo* erotikos skirtumas nuo graikiškosios „erotikos", kurią aptinkame Origeno *Giesmių giesmės* homilijose arba jo mokytojo, „dieviškojo Platono", dialoguose (pirmiausia *Puotoje* ir *Faidre*) ir kurioje mylin-tysis traktuoja mylimąjį pirmiausia kaip *gėrėjimosi* „objektą". O ir pats gėrėjimasis graikui Platonui atrodo svarbus tik tiek, kiek

---

[66] *Zohar* I, 49b, in: *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*. Vol. III. London/Washington 1994, p.1397-1398.

[67] Plg. Sodeika T. „...*Simbolis vien*"? // Naujasis židinys. 1992, Nr.4.

jis tampa įdomaus, intriguojančio, gražaus *pasakojimo* apie „dvasinius dalykus" turiniu - aukščiausią erotinę ekstazę graikas patiria tik *pasakodamas apie* meilės (nesvarbu - „dvasinės" ar „kūniškos") nuotykius, t.y. iš esmės tik susidvejinęs į „erotinės dramos" aktorių ir žiūrovą-komentatorių.

Zoharo autorius tokiam susidvejinimui priešina pirmapradį Vienį. Štai pavyzdys - „Zoharo" fragmentas, kuriame rabis Abba aiškina Kunigų knygos devynioliktо skyriaus antrąją eilutę „Būkite šventi, nes aš VIEŠPATS, jūsų Dievas, esu šventas":

„Karalius ieško tik tokių, kurie prie jo dera. Todėl Šventasis, tebūnie Jis palaimintas, gyvena tik tame, kuris, kaip ir Jis pats, yra Vienis. Kai žmogus tobulėja per didį šventumą, kad būtų Vienis, tai Jis rymo tame 'Vienyje'. Bet kada žmogus vadinamas 'Vieniu'? - Kai vyras ir moteris yra lytiškai susijungę. (...) Ir štai, ateik ir pažvelk! Tuo metu, kai žmogus, - vyras ir moteris, - yra susijungęs ir paiso, kad jo mintys būtų šventos, tada jis yra tobulas, jame nėra ydos, ir tada jis vadinamas 'Vieniu'. Todėl tą valandą vyras turi džiuginti savo moterį, kad ji būtų su juo vienos valios, ir jie abu susijungę turi kreipti savo mintis į viena. (...) O kai vyras ir moteris susijungę, tai jie yra vienas kūnas: vienas kūnas ir viena siela, - tada žmogus vadinamas 'Vieniu'. Tada rymo Šventasis, tebūnie Jis palaimintas, tame Vienyje ir atsiunčia šiam Vieniui šventąją Dvasią."[68]

„Šventoji Dvasia", apie kurią kalba rabis Abba, ir yra Šechina, Dievo artumas, Jo esamybė, o „šventos mintys", kurios vyro ir moters sueities metu suteikia žmogui „Vienį", kyla iš *kavvanah* - meditatyvaus susilaikymo nuo „objektyvavimo". Juk būtent „objektyvuojantis" žvilgsnis, parodantis tai, kas šiaip yra neobjektiška (t.y. ne-regima), vyro ir moters sueitį paverčia arba moksliškai aprašomu „prokreacijos aktu", arba pornografijos objektu. „Prancūzas" Baudrillard'as: "Nešvankybė (l' obscéne) (...) tai žvilgsnis iš pernelyg arti: matote tai, ko

---

[68] *Zohar* III, 81a, in: Langer G. *Die Erotik der Kabbala*. München 1989, S.19-20.

niekados nematėte - juk niekados nematėte, kaip funkcionuoja jūsų lytis, niekados nematėtė to funkcionavimo iš taip arti, jūsų laimei, apskritai jo nematėte."[69] Kaip ir mokslininkas, pornografas paverčia objektu tai, kas savaime nėra objektas, ir taip pasiekia netikėtą efektą: daiktišką pavidalą įgyja tai, kas iš prigimties nėra daiktiška, tai, kas gali būti tik gyva (=nedaiktiška) patirtis, čia paverčiama daiktu, kuris gali būti stebimas, tyrinėjamas, kuriuo gali būti gėrimasi ir mėgaujamasi.

Čia nieko nepakeis apeliacija į mokslininko (ir „graikiško" egzegeto) interesų „idealumą". Kaip taikliai pastebėjo tas pats tik ką cituotas Baudrillard'as, ir pornografui iš tikro rūpi idealus, t.y. neatsiradęs, nekintantis, nenykstantis realybės provaizdis, kaip tik šiuo savuoju provaizdiškumu „realesnis" už pačią realybę - hiperrealybė: „pornografijos vujarizmas nėra seksualinis vujarizmas; tai greičiau vaizdinio bei jo netekties vujarizmas, svaigulys, kylantis tada, kai dingsta scena (scéne) ir jos vieton įsiveržia nešvankybė (obscéne)"[70]. Erotika čia atsiejama nuo „kūniškumo", bet virsta ne „dvasine meile", o „teksto malonumu".

Izaokas Lurija ir Naujųjų laikų žydų mesianizmas

Žydų mistikos raidoje lemiamą reikšmę turėjo žydų ištrėmimas iš Ispanijos 1492 metais. Kabaloje glūdėję mesianistiniai motyvai gavo naują impulsą. Mistika įgijo Mesijo greito atėjimo laukimo pobūdį. Kabala, kuri tuo metu buvo svarbiausia žydų religingumo forma ir ėmė stabarėti bei institucionalizuotis, įėmė šią naują tendenciją. Daugelis žydų grįžo į turkų valdomą Palestiną. XVI a. antroje pusėje čia radosi svarbus kabalistų centras, kurio atstovai telkėsi apie Izaoką Luriją (1534-1572).

Lurija save laikė *Zoharo* interpretatoriumi. Legenda pasakoja, jog, aiškindamas *Zoharą*, jis rėmėsi apreiškimu, gautu iš

---

[69] Baudrillard J. *De la séduction*. P., 1990, p.47.

[70] Ten pat.

pranašo Elijo. Anot kitos legendos, Lurijos globėjas ir dvasios vadovas buvęs pats legendinis *Zoharo* autorius rabis Šimonas ben Jochajus, nurodęs jam apsistoti Safede ir įkurti Pamaldžiųjų bendruomenę.

Lurija iš esmės modifikavo jau vokiečių chasidų ir *Zoharo* visapusiškai apmąstyto Dievo buvimo visame kame sampratą, suteikdamas Dievo ir pasaulio santykiui dinaminį pobūdį. Anot Lurijos, visata kyla iš Dievo savęs apribojimo (*cimcum*). Dievas pasitraukė iš savo paties būties ir taip sukūrė tuštumą tam, kad po to galėtų grįžti į tą tuštumą kurdamas pasaulį. Nors, lyginant su Dievo begalybe, ta tuštuma yra tik menkas taškelis, vis dėlto joje išsitenka visas sukurtasis pasaulis. Kiekviename pasaulio kūrimo proceso tarpsnyje tas dvilypis pasišalinimo ir apsireiškimo judesys yra nuolatos atnaujinamas: šviesa cirkuliuoja sklisdama iš Dievo ir vėl sugrįždama į Jį tarsi Dievo kvėpavimas.[71]

Dieviškoji šviesa pasklido tuštumoje sefirų pavidalu, o iš šių sefirų švytėjimo buvo suformuotas pirmasis, „kosminis" žmogus Adomas Kadmonas. Tada šviesa nutekėjo į tam tikrus indus, skirtus tai šviesai saugoti. Trims pirmosioms sefiroms skirti indai prisipildė dieviškosios šviesos, tačiau kiti septyni suskilo ir dieviškosios šviesos kibirkštys pažiro po visatą, apšviesdamos tik dalį kūrinijos. Taip visatos harmonija buvo pažeista ir radosi kovojančių kosminių galių - šviesos ir tamsos, gėrio ir blogio - priešstata.

Tačiau tą pačią akimirką radosi ir priešingos krypties judėjimas - *tikkun*. Sefiros vėl ėmė telktis į harmoningą visumą ir kiekviena tapo Dievo manifestacija (parcuf). Suskilus dieviškosios šviesos indams, Šechina, Dievo esamybė pasaulyje, atsidūrė tremtyje ir tapo Rachele - dangiškąja Sužadėtine, besiilginčia savojo Sužadėtinio.

Tačiau, moko Lurija, ši pasaulio būklė nėra galutinė. Ištremti iš rojaus žmonės gavo užduotį - išrankioti su materija susimaišiusias dieviškosios šviesos kibirkštis. Būtent tokį priesaką

---

[71] Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1946, p.253.

Lurija įžvelgia Toroje. Kai dieviškosios šviesos kibirkštys vėl bus surinktos, ateis Mesijas ir išganys pasaulį, o Šechina grįš pas Dievą.

Lurija naujai interpretuoja ir *Zohare* aptinkamą reinkarnacijos (gilgul) idėją. Jo koncepcijoje reinkarnacija įgyja atstatymo (tikkun) momento pobūdį - galutinio pasaulio susivienijimo laido prasmę. Visos sielos iš pradžių glūdėjo Adomo sieloje, todėl reinkarnacija yra iš esmės vienos Adomo sielos kelionė. Tačiau universalioje Adomo sieloje sielos sudarė tam tikras „giminingų sielų" šeimas, kurių nariai gali padėti vieni kitiems sielų kelionėje. Kiekviena siela keliauja tol, kol galiausiai sugrįžta pas Dievą, susivienija su pirmaprade Adomo siela. Sykiu tai bus Šechinos tremties pabaiga ir Mesijo karalystės pradžia.

Spekuliatyvus, „pasakiškas" šios mitopoetinės kosmogonijos pobūdis gali piršti mintį, esą Izaokas Lurija buvo „pasakotojas", pretenduojantis atsidurti vienoje gretoje su Homeru, Hesiodu, Platonu, Valentinu, Origenu bei kitais „graikais". Tačiau iš tikro jo „doktrina" buvo tik tam tikros praktikos papildinys ar net šalutinis produktas. Lurija traktuoja žmogų kaip Dievo bendradarbį pasaulio išganymo procese. Bet toks bendradarbiavimas yra įmanomas tik tada, kai žmogus ne tik vykdo Toros priesakus, bet vykdo juos teisingai nusiteikęs. O šis nusiteikimas jau nebėra „pasakojimo" turinys.

Todėl Lurijai, kaip ir *Zoharo* autoriui, rūpi ne pasakoti, kaip atsirado pasaulis, o veikiau mokyti mistinės maldos ir meditacijos. Kaip ir visi kabalistai, jis pabrėžia, jog kiekviename Dievo garbinimo akte žmogus privalo specialiomis mistinėmis intencijomis (kavvanot) pasinerti į to akto gilesnę prasmę. Meditacija yra būdas, kuriuo žmogaus siela artėja prie Dievo, o artėdama atkuria pažeistą pasaulio harmoniją. Tad medituodamas žmogus aktyviai dalyvauja pasaulio atstatymo (tikkun) procese. Tai įmanoma todėl, kad meditacija yra ne kas kita, o meilės auginimo ir puoselėjimo būdas. Būtent artimo meilė yra ta visa vienijanti galia, kuri susieja išbarstytas po pasaulį žmonių sielas ir iš sudužusių indų pažirusias dieviškąsias kibirkštis. Lurijos bendramintis ir bendražygis Mozė Kordovero taip išdėsto

šią nuostatą: „Kiekviename yra tam tikra dalis jo artimo. Todėl, kai kas nors nusideda, tai nusideda ne tik jis pats, bet nusideda ir ta jo dalis, kuri priklauso kitam žmogui."[72] Reikalavimas mylėti artimą kaip save patį nėra vien gražus pageidavimas. Artimas ir esu aš pats. Tačiau suvokti šitai galima tik nuolatos praktikuojant meditaciją ir meldžiantis.

Kaip tik todėl Lurija pabrėžia, jog malda yra ne pasyvi laikysena, bet veikla - po pasaulį pažirusių dieviškųjų kibirkščių rinkimas. Bet tokia veikla gali kilti tik iš visiškai individualios kiekvieno žmogaus pastangos. Kiekviena *kavvanah* yra individuali ir nepakartojama. Kiekviena malda, net jei meldžiamasi tais pačiais žodžiais, yra kita, visiškai asmeniška. Todėl praktikuojantys *jichudim* - meditacinį Dievo Vardo raidžių derinių įbalsinimą - mokiniai gaudavo iš Lurijos individualias užduotis, kiekvienas „pagal jo sielos šaknį"[73].

Nors pačiam Lurijai pasaulio atstatymo vyksmas buvo ne „daiktiška", ne „pasakojamoji", o asmeninio kreipinio pobūdį turinti praktika, vis dėlto mesianistinis lurijinės kabalos patosas netruko „objektyvuotis" politinio mesianizmo pavidalu. Šio sąjūdžio iniciatorius Šabatajus Cvi (1626-1665) jaunystėje sakėsi patyręs apreiškimą, kuriuo buvo apreikšta, jog jis yra Mesijas.[74] Daugelis žydų entuziastingai priėmė Šabatajų kaip „žydų karalių", nešantį tautai išganymą. Tačiau tuo metu Palestiną valdę turkai, būgštaudami dėl galimų politinių neramumų, jį suėmė ir, grasindami mirtimi, privertė priimti islamą. Po dešimties metų jis mirė tremtyje Albanijoje. Tačiau niekas negalėjo sutrukdyti entuziastingiems Šabatajaus sekėjams ir toliau jį laikyti Mesiju. Jie tikėjo, kad perėjimas į islamą yra ne išdavystė, o šventa auka, ir kad prisikėlęs Šabatajus dar grįš į Palestiną kaip išganymą nešantis valdovas.

---

[72] Epstein I. *Judaism*, Harmonsworth, 1959, p.250.

[73] Scholem G. *Kabbalah*. N.Y.1974. P.179. Plg. Fine L. *The Contemplative Practice of Yihudim in Lurianic Kabbalah*, in: *Jewish Spirituality*. Vol. II: *From the sixteeth-century revival to the present*. N.Y.1987; Abécassis A., Nadaf G. (Ed.) *Encyclopédie de la mystique juive*. Paris, 1977.

[74] Scholem G. *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1946, p.295.

XVII-XVIII amžių sandūroje Šabatajaus mesianistines idėjas ėmė aktyviai propaguoti ir savaip plėtoti Jokūbas Frankas (1726-1791), skelbęs, kad pasaulio dvasinio atsinaujinimo procesas jau baigtas, tad būtina radikaliai nutraukti visus ryšius, dar siejančius žmogų su senuoju pasauliu, t.y. be išlygų atmesti visas tradicines religingumo bei moralės formas. Anot Franko, Įsakymai, kuriuos Dievas ant Sinajaus kalno įteikė Mozei, buvo reikalingi tik tol, kol pasaulis nebuvo išganytas. Tai buvo tarsi vaistai ligoniui. Tačiau vėliau, kai pasaulio negalė buvo įveikta, tie vaistai galį tik pakenkti.

Franko siūlomas radikalus Įstatymo ir pasaulio atmetimas toli gražu ne visiems buvo priimtinas. Tad dalis buvusių Šabatajaus sekėjų susitelkė apie Baal Šem Tovą - „lenkų chasidų" sąjūdžio iniciatorių.

Izraelis Baal Šem Tovas ir „lenkų chasidai"

Izraelis Baal Šem Tovas gimė 1700 metais Volynėje-Podolėje ir visą gyvenimą praleido Karpatuose, kur turėjo užeigos namus. Mokiniai laikė Baal Šemą ypatingo šventumo žmogumi. Jie tikėjo, jog būtent jis yra Mesijas, atėjęs į pasaulį parengti išganymo ir išganysiąs jį per antrąjį savo atėjimą.

Baal Šem Tovas, kaip ir Frankas, matė atotrūkį tarp Dievo ir pasaulio. Kaip ir Frankas, jis dėl to kaltino sustabarėjusią rabiniškąją judaizmo tradiciją, tačiau priešingai negu Frankas, jis nemanė, kad šioje situacijoje reikia nusigręžti nuo pasaulio. Dar daugiau - patį Franką bei jo sekėjus Baal Šem Tovas laikė viena didžiausių pasaulį ištikusių negandų.

Kitaip negu Frankas, Baal Šem Tovas pripažino Toros draudimus daryti pikta, tačiau sykiu laikėsi požiūrio, jog Toros nustatyta šventybės ir profanybės sferų perskyra nebegalioja: tarp to, kas įsakyta, ir to, kas laikoma nereikšminga išganymui, nebėra esminio skirtumo. Plėtodamas Lurijos požiūrį į žmogaus ir Dievo bendradarbiavimą, Baal Šem Tovas mokė, jog žmogaus uždavinys yra išplėsti šventybės sferą taip, kad ji apimtų *visą* pasaulį, kad *viskas* taptų šventa. Anot Baal Šemo, būtent įsakymas viską pašventinti yra svarbiausias (nors niekur aiškiai nesuformuluotas) Toros reikalavimas. Šis pamatinis

reikalavimas turi tapti raktu, kuriuo atrakinami visi kiti įsakymai, šifru, kuriuo iššifruojama jų tikroji prasmė. Tokį požiūrį chasidai grindė pirmuoju Dekalogo įsakymu: „Neturėk kitų dievų tiktai Mane vieną!". Jie laikėsi požiūrio, kad, suabso-liutinę tą ar kitą konkretų draudimą ar nurodymą, mes jį paverčiame stabu, kuriam imame aukoti aukas ir taip pamirštame gyvąjį Dievą, kurio vienintelio valia yra šventa. Todėl svarbesnis už bet kokio konkretaus priesako ar draudimo paisymą yra atsidavimas Dievo valiai, kuri mums liepia: „pašventink viską". Taip interpretuojamas Įstatymas įgyja santykinę reikšmę. Gėris yra tai, kas atitinka Dievo valią, t.y. tai, kas pasauliui neša išganymą. Mat nėra nieko, kas savaime būtu gera ar bloga. Juk bet koks žodis, daiktas ar veiksmas gali būti geras ar blogas priklausomai nuo valios žmogaus, kuris tą žodį taria, tą daiktą naudoja ar tą veiksmą atlieka.[75]

Plėtodamas Lurijos „dieviškųjų kibirkščių" doktriną, Baal Šemas priėjo išvadą, kad blogis neegzistuoja. Tai, ką žmonės laiko blogiu, iš tikro yra tik giliausiai paslėptas gėris - kai dieviškąją kibirkštį gaubia storiausias materijos sluoksnis. Šis sluoksnis ir suteikia dalykams tariamo blogio pavidalą, tačiau chasidas privalo gebėti įžvelgti dieviškąją kibirkštį ir ją išlaisvinti. Vienintelė jėga, kuri veikia pasaulyje, yra dieviškųjų kibirkščių veržimasis į laisvę. Kaip tik tas veržimasis suteikia tariamam blogiui veikimo galią, kuri iš tikro yra gėrio galia, nes blogis yra bejėgis - būtent jo bejėgiškumas ir daro jį blogiu: blogis yra bejėgiškumas, negalia būti. Todėl net ir nusižengimas Įstatymui ar net nuodėmingi veiksmai yra gėrio apraiškos: „net jei žmogus nusideda, už jo nuodėmės slypi Dievo šlovė (Šechina), nes be jos žmogus negalėtų nė piršto pajudinti"[76].

Žmogaus aistros yra tikrasis pasaulio išganymo įrankis. Stipri aistra negali būti „bloga" jau vien todėl, kad joje reiškiasi ne kas kita, o dieviškosios kibirkštys.

---

[75] Buber M. Werke Bd. III. *Schriften zum Chassidismus*. München/ Heidelberg, 1963, S.983.

[76] Buber M. *Die chassidischen Bücher*. Jakob Hegner Vlg. 1928, S.15.

Kaip tik dėl to Baal Šemas didžiulę reikšmę teikia „nuodėmingoms" mintims: „visose blogose ir piktose mintyse, kurios yra niekadėjai ir vagys, sustabarėjusios blogio galios, gyvena šventosios Šlovės kibirkštys (...) Kai besimeldžiantį žmogų užklumpa pikta ar nedora mintis, tai ji ateina tam, kad žmogus ją išganytų ir pakylėtų Dievop."[77] Kaip tik per jas žmogų dažniausiai ir aplanko Šechina, reikalaudama išlaisvinti ją iš materijos apnašų sluoksnių ir grąžinti pas Dievą. Tada žmogus privalo atplėšti savo nuodėmingą aistrą nuo jos objekto ir nukreipti į Dievą. Bet kokia mintis, žodis ar veiksmas gali tapti „šventi", jei juos pašventina gera intencija - *kavvanah*. Dievo Šlovė yra visame kame, ir iš visko ji kreipiasi į žmogų prašydama ir reikalaudama, kad šis ją išlaisvintų ir grąžintų pas Dievą. Ir žmogaus pareiga - atsiliepti į šį šauksmą, t.y. stengtis pašventinti viską, su kuo tik jis susiduria pasaulyje, net jei tai būtų ir nereikšmingiausi, kasdieniškiausi dalykai. Tik taip žmogus dalyvaus išganymo vyksme ir priartins galutinį pasaulio išganymą.

Anot chasidų, tikrasis blogis yra ne „stiprus blogis", bet „silpnas gėris", todėl ir tikras gėrio siekimas pirmiausia sietinas su stiprėjimu, galios augimu. Todėl blogio įveikimas „apsimarinimu" yra tik tariamas įveikimas, nes „apsimarinant" nusilpsta ir gėris. Tačiau tai nereiškia, kad kiekvienas, kas atsiduoda nežabotam aistrų siautėjimui, sykiu jau tampa Dievo įrankiu ar bendradarbiu. Tik *švento* žmogaus, *cadiko* aistros turi šią galią. Tik cadikas, kurio elgesys iš pažiūros gali atrodyti smerktinas įprastų dorovės normų požiūriu, gali pakilti virš įprastos moralės. Kitiems to daryti nevalia.

Kaip ir vokiečių chasidams, Baal Šem Tovui pasaulis įgyja ypatingą reikšmę. Gyvendamas pasaulyje, chasidas gyvena tarsi tarp dviejų polių - ekstazės (hitlahavut) ir tarnavimo (avoda): „Hitlahavut yra Dievo apglėbimas anapus laiko ir erdvės. Avoda yra tarnavimas Dievui erdvėje ir laike. Hitlahavut yra mistinė puota. Avoda yra mistinė auka. Tai du poliai, tarp

---

[77] Ten pat, p.16.

kurių siūbuoja šventojo gyvenimas."[78] Chasidas regi gyvą Dievo esamybę, Šechiną kaip visų daiktų giliausią esmę, jų būties pamatą. Tačiau toks regėjimas yra ne į tam tikrą „objektą" nukreipta „teorinė žiūra", o veikiau beobjektis begalinio džiaugsmo, ekstazės išgyvenimas. Šis išgyvenimas pasiekiamas ne moraliniu rigorizmu ar griežta askeze, o iš širdies grynumo kylančiu giedru žvilgsniu į pasaulį, nuoširdžia malda ir meditacija. Melsdamasis ir medituodamas žmogus visa esybe atsigręžia į Dievą. Sykiu jis girdi pasaulyje ištremtos Šechinos balsą: „Tepabučiuoja jis mane savo burnos bučiniais" ir „meldžiasi, kad Šechinos troškimas būtų patenkintas ir kad per jį, besimeldžiantį žmogų, Dievas ir Jo Šechina susijungtų."[79] Chasido malda yra vyksmas, kuriuo turi būti atkurta pažeista vienybė, atkurta *čia ir dabar*. Toks požiūris į maldą ženklina esminį išganymo sampratos pokytį. Laikas, kuriame gyvena chasidas, yra ne neapibrėžta eschatologinė ateitis, projektuojama į neaiškų horizontą, bet absoliuti dabartis, kurioje pasiekiamas aukščiausias išgyvenimo intensyvumas. Besimeldžiančio ir medituojančio žmogaus siela čia ir dabar realizuoja visos Izraelio bendruomenės vienybę, nelaukdama ateisiančios „Mesijo karalystės". Meditacijoje patiriamas realus ryšys su kitais bandruomenės nariais. Šis ryšys sustiprina maldos poveikį. Kita vertus, tas ryšys yra ne tik „horizontalus", susiejantis tos pačios bendruomenės ir toje pačioje dvasinio tobulumo pakopoje esančius maldininkus, bet ir „vertikalus", t.y. aprėpiantis visą bendruomenę. Vienas chasidų cadikas sako: „Aš susieju save su visu Izraeliu - su tais, kurie yra didesni už mane, per kuriuos mano mintis pakyla aukščiau, ir su tais, kurie yra mažesni už mane, kurie turi būti per mane pakylėti."[80]

Tikros maldos svarbiausias bruožas - nesavanaudiškas užsimiršimas, laipsniškai peraugantis į ekstazę, kai žmogaus pavienė egzistencija visiškai ištirpsta Dieve. Tai aukščiausia

---

[78] Ten pat, p.140.
[79] Ten pat, p.143.
[80] Ten pat, p.145.

mistinė patirtis. Ilgainiui siekdami šios patirties chasidai ėmė taikyti tokias nuo seno žinomas „ekstazės technikas"[81], kaip garsus giedojimas ar šokis, kol galiausiai šis „techninis aspektas" nustelbė svarbiausias vienybės su Dievu patirties sąlygas - nuolankumą ir meilę. Ankstyvojo chasidizmo patosas yra visuotinė ir besąlygiška meilė - nesvarbu, koks bus mylimo žmogaus charakteris arba asmens savybės. Chasidas privalo mylėti net savo priešus. Pasakojama, jog Baal Šemas bičiuliavosi su tais, kuriuos kiti dėl ko nors buvo atstūmę. Tokios nuostatos pagrindas yra Dievo esamybės patirtis visame kame, t.y. aiškus, gyvas patirtinis suvokimas, kad Dievas gyvena ne tik geruosiuose ir teisiuosiuose, bet ir nusidėjėliuose bei valkatose. Todėl net didžiausias nusidėjėlis neturi abejoti Dievo gailestingumu.

Po Baal Šem Tovo mirties 1760 metais „lenkų chasidų" sąjūdžio dvasios vadovu tapo rabis Dov Baeras iš Meserickų, pramintas „didžiuoju magidu" (*maggid*=keliaujantis pamokslininkas). Jo dėka chasidizmas paplito Rytų Europoje. Chasidai gyvą išgyvenimą visuomet kėlė aukščiau už doktriną, tačiau dabar gyvas ryšys su mokytoju tapo lemiamu dvasinio tobulėjimo faktoriumi. Daugelyje vietų radosi grupės chasidų, susitelkusių apie mokytojus - cadikus. Pastarųjų vaidmuo tapo panašus į hinduistų guru ar sufijų šeicho vaidmenį. Buvo tikima, kad tik cadikas, t.y. „tobulai teisus žmogus", apdovanotas ypatinga galia patirti vienybę su Dievu, gali padėti žmonėms išplėtoti juose glūdinčias galias ir vesti juos Dievop. Todėl cadiko autoritetas ilgainiui susilygino su Toros autoritetu, o kartais net jį viršydavo.

Kaip tik dėl to chasidizmas užsitraukė ortodoksiškųjų rabinų nemalonę. Vienas uoliausių chasidų persekiotojų buvo rabis Eliahu (1720-1797), pramintas Vilniaus Gaonu[82]. Jam nesėkmingai bandė priešintis CHaBaD (santrumpa, sudaryta iš

---

[81] Plg. Eliade M. *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase.* Paris 1968, Ch.X.

[82] Plg. Šubas M. *Talmudinio mokslo žvaigždė.* V., 1997, p.118-125.

sefirų vardų: *Chochmah*, *Binah* ir *Daath*)[83] mokyklos steigėjas rabis Šneuras Zalmanas iš Liadų (1746-1813).

1772 metais Vilniaus Gaono iniciatyva visos „naujovių priešininkų" (misnagidim) bendruomenės tuo metu dar gyvavusioje Lietuvos Didžiojoje kunigaikštystėje paskelbė chasidams prakeikimą (cherem) ir ėmė juos aktyviai persekioti. Persekiojimas baigėsi tuo, kad chasidai Lietuvoje beveik išnyko. Išsibarsčiusios jų bendruomenės dar kurį laiką gyvavo tik Vakarų Ukrainoje. Tačiau ir čia chasidizmą ištiko visų religinių sąjūdžių likimas. Ilgainiui cadikų autoritetui neribotai augant, bendruomenėms vis labiau institucionalizuojantis, o dvasiniam gyvenimui įgyjant vis „daiktiškesnį" pavidalą, chasidizmas ėmė stabarėti ir virsti savo priešybe. Institucija ėmė viršų prieš dvasią, kazuistika - prieš meilę, formalizuoti ritualai bei mokyklinės doktrinos - prieš gyvą išgyvenimą. Kaip tik tokią blėstančią chasidizmo tradiciją ir aptiko Martinas Buberis XX amžiaus pradžios Galicijoje. Tačiau rinkdamas „chasidų legendas", jis rūpinosi ne „etnografija" ar „religijos istorija", bet galimybe chasidizmą atgaivinti, paversti gyvu dabarties turiniu. Dėl to jis ir bando į esminius chasidizmo momentus pažvelgti pro asmeninės patirties prizmę.

Chasidizmas ir Martino Buberio religijos filosofija

Žvelgdamas pro šią prizmę, Buberis jaučiasi galįs chasidizmo esmę nusakyti vienu vieninteliu sakiniu: „Regėti Dievą kiekviename daikte ir palytėti Jį kiekvienu grynu veiksmu."[84] Tarsi komentuodamas šį teiginį (beje, nuostabiai primenantį garsųjį šv.Ignoto Lojolos šūkį: „Atrasti Dievą visame kame"), jis priduria: „Tokio požiūrio jokiu būdu nedera tapatinti su panteizmu, kaip paprastai daroma. Anot chasidų mokslo, visas pasaulis tėra tik vienas žodis iš Dievo burnos; vis dėlto net ir menkiausias pasaulio daiktas yra vertas, kad Dievas per jį atsivertų žmogui, kuris tikrai Dievo ieško, nes nė vienas daiktas

---

[83] Рабби Шнеур-Залман из Ляды. *Ликутей Амарим (Тания)*. Вильнюс, 1990, с.45. *Daath* yra „papildoma" sefira, tarpininkaujanti tarp *chochmah* ir *binah* sefirų (žr. Scholem G. Kabbalah. N.Y. 1974, p.107).

[84] Buber M. *Die chassidischen Bücher*. Jakob Hegner Vlg. 1928, S.658.

negali būti be dieviškosios kibirkšties, ir tą kibirkštį kiekvienas žmogus gali kiekvienu metu, kiekvienu, kad ir įprasčiausiu veiksmu aptikti ir išlaisvinti, jei tik jis tą veiksmą atlieka visiškai tyrai, susitelkęs ir atsigręžęs į Dievą."[85]

Gershomas Scholemas prikiša Buberiui, esą jo siūloma chasidų palikimo traktuotė „primena, pavyzdžiui, pastangą pateikti islamo mistiką remiantis vien didžiųjų sufijų epigramomis ir neimant domėn gausios teologinės literatūros arba katalikybės aprašymą remiantis tais ar kitais šventųjų teiginiais ir neatsižvelgiant į dogminę teologiją."[86] Toks priekaištas nėra nepagrįstas. Vis dėlto vargu ar galima sakyti, kad jis pataiko į tikslą. Greičiau galima ginčytis, ar iš tiesų „dogminė teologija" yra pagrindas, kuriuo remdamiesi galime „teisingai suprasti" „tuos ar kitus šventųjų teiginius". O gal atvirkščiai, gal tikroji dogmatikos prasmė atsiskleidžia tik konkrečių šventųjų gyvenimo šviesoje, gal be šios šviesos tikėjimo dogmos virsta vien tam tikros loginės sistemos „aksiomomis"? Savotišku atsakymu į Scholemo priekaištą galėtume laikyti šiuos Buberio žodžius: „Negaliu ir nenoriu peržengti mano patyrimo ribų. Tik liudiju patyrimą ir apeliuoju į patyrimą. Žinoma, patyrimas, kurį liudiju, yra baigtinis, tačiau nedera jo laikyti 'subjektyviu' (...) Tam, kas manęs klausosi, sakau: 'Štai tavo patirtis. Apmąstyk ją, o tai, ko negali apmąstyti, ryžkis įgyti patirties būdu'. Dar ir dar kartą kartoju: neturiu jokios doktrinos. Tik rodau kai kuriuos dalykus. Rodau tikrovę, rodau tikrovėje tai, kas nebuvo pastebėta ar buvo pastebėta pernelyg menkai. Imu už rankos tą, kas manęs klausosi, ir vedu jį prie lango. Atidarau langą ir rodau. Neskelbiu jokios doktrinos, tik kalbuosi."[87]

Tai, ką Buberis, „liudydamas patyrimą ir apeliuodamas į patyrimą", pirmiausia atranda chasidizme ir ką jis vadina „pirmapradiškai žydiška", filosofine kalba galima nusakyti tik negatyviai - kaip *neobjektinę* nuostatą. Šios nuostatos pozityvus turinys neatsiskleidžia tol, kol kalbame „graikiškai", t.y. kol

---

[85] Ten pat.

[86] *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in: G.Scholem, *Judaica II*, FrM 1960, S.179.

[87] *Philosophy of Martin Buber*. Evanstone 1963, p.592 ir t.

pasakojame apie „daiktus". Tačiau neobjektinė nuostata tampa savaime suprantama, kai tik „visa esybe" ištariame *kreipinį* - vienaskaitos antrojo asmens įvardį „Tu". „Tu" yra žodis, iš pamatų griaunantis graikų filosofinės tradicijos įtvirtintą objektinę, pasakojamąją kalbėseną, nes prasmingai jį ištarti galima *tik* kaip kreipinį. *Pasakojime* šis žodis neįmanomas, nes kai sakau „Tu", pati kalba man neleidžia likti „prašalaičiu", stebėtoju, o juk tik kaip „prašalaitis" ir galiu *apie* ką nors pasakoti.

Kaip tik šią pasakojančio „prašalaičio" nuostatą ir stengiasi įveikti chasidai, teigdami, jog Dievas *byloja į žmogų* visais daiktais, visomis pasaulio būtybėmis, viskuo, kas žmogaus gyvenime nutinka. Chasido pasaulis yra ne „daiktų" ar „daiktiškų santykių" pasaulis, o gyvas Dievo ir žmogaus pokalbis. Todėl, anot Buberio, ne „teo-*logija*", ne mokslas *apie* Dievą kaip pasaulio Kūrėją ir galutinį tikslą yra chasidizmo dovana žmonijai, o Kūrimo ir Kūrinio išgyvenimas kaip kreipinio, kaip kvietimo pokalbiui, pagaliau - kaip paties pokalbio. „Dievas kaip kalbėtojas, kūrinys kaip Dievo kalba; Dievo kreipinys į nieką ir daiktų atsakymas atsiradimu; kiekvienos būtybės gyvenimas kaip pokalbis, pasaulis kaip žodis - štai kas buvo judaizmo misija. Judaizmas rodo ir moko, jog tikrasis Dievas yra Tas, į kurį galima kreiptis, nes Jis pats kreipiasi."[88]

Žmogaus gyvenimas - tai atsakymas į Dievo kreipinį. Tas atsakymas yra žmogaus laisvės išraiška, todėl jis gali būti arba teigiamas, arba neigiamas. Žmogus gali atsiliepti į Dievo žodį arba nusigręžti nuo jo, bet net ir nusigręždamas jis dalyvauja pokalbyje. Kitaip sakant kiekvieno žmogaus gyvenimas yra dalyvavimas pokalbyje su Dievu. Bet kaip tik todėl „Dievą galima sutikti tik ten, kur iš tikrųjų esama, tik ten, kur gyvenama *tikrą* gyvenimą"[89], t.y. ne „platoniškajame idėjų danguje", o tik tikrame pasaulyje. Buberiui visiškai svetimas „idealistinis", „platoniškas", „graikiškas" Dievo ir žmogaus santykis. Drauge jis griežtai atsiriboja ir nuo bet kokio „misticizmo", kviečiančio

---

[88] Buber M. *Werke Bd. III. Schriften zum Chassidismus*. München/ Heidelberg, 1963, S.742.

[89] Ten pat, p.738.

ar net reikalaujančio „nusigręžti nuo šio pasaulio". Taip, pasaulio triukšmas nustelbia Dievo balsą, taip, pasaulio baigtinybė ir laikinybė užstoja Jo Veidą, tačiau idealistiškai nusigręždami nuo pasaulio susiduriame su dar didesne blogybe - aptinkame ne „gyvąjį Dievą", o tik Dievo regimybę, filosofinę konstrukciją, Pascalio žodžiais tariant, „ne Abraomo, Izaoko ir Jokūbo, o filosofų ir mokslininkų Dievą". Ir vargas mums, jei to nesuvokiame.

Esamybė, esamasis laikas, konkretus, pasauliškas „čia ir dabar" - tai būtina susitikimo su Dievu sąlyga. Todėl šio susitikimo ieškantis chasidas ne nusigręžia nuo pasaulio, ne tampa kurčias jo triukšmui, o priešingai - įsikuria pasaulyje, įsiklauso į jį ir girdi jį kaip Dievo žodį. Pasaulis pirmiausia yra Dievo kūrinys ir jau vien todėl neteisinga nuo jo nusigręžti. Tačiau dar svarbiau suvokti, kad pasaulis nėra „daiktas" ar „daiktų visuma", kurią Dievas, tarsi koks Platono demiurgas, kadaise „pagamino". Pasaulis nėra „daiktas", apie kurį būtų galima pasakoti filosofinius ar mokslinius *pasakojimus*. Pasaulis yra Dievo *kreipinys*, ir, gyvendami šį pasaulį, *atsakome* į tą kreipinį, o, nusigręždami nuo jo, nusigręžiame nuo Dievo, kuris pasauliu kreipiasi į žmogų.

Anot Buberio, ortodoksiškasis judaizmas iškreipė tą pirmapradį dialoginį santykio su Dievu pobūdį. Tačiau tai ne tik judaizmo bėda. Visose religijose galima pastebėti iš esmės tą pačią tendenciją - norą susitikti su Dievu *anapus* pasaulio. Šį norą Buberis laiko didžiausiu pavojumi, gresiančiu bet kokiai religijai. Supriešinus „šiapusybę" ir „anapusybę", randasi institucijų „simbolizmas", kai institucinės formos bei jų atributai priešinami „profaniškajai" tikrovei ir traktuojami kaip išskirtiniai anapusybės reprezentantai, net nepastebint, kad iš tiesų priešinamos tik dvi „daiktiškos" sferos.

Fatališkas tokio religijos institucionalizavimo padarinys yra žmogaus gyvenimo religinės sferos formalizmas ir sustabarėjimas. Gyvas, kreipinio ir atsakymo būdu besiskleidžiantis religinis impulsas čia pakeičiamas vien ritualinės formos paisymu, tad vietoj *tikro* santykio su Dievu, santykio *tikrame* pasaulyje randasi *tariamas* santykis - santykis su žmogaus

vaizduotės sukurta anapusybe. Anot Buberio, ši tendencija - tendencija pakeisti tikrą žmogaus ir Dievo pokalbį tariamu pokalbiu - būdinga visoms religijoms. Tas tariamas pokalbis iš tikro yra žmogaus pokalbis su savimi pačiu, „vidinis monologas". Sykiu tai ne kas kita, o priemonės pavertimas tikslu. Juk kultas, sakramentai, dorovinės normos - visa tai yra tik priemonės, kuriomis žmogus turėtų pašventinti savąją kasdienybę - vienintelę tikrovės tikrumo sritį. Tačiau ilgainiui šios priemonės netenka savo pirmapradės prasmės - užuot suteikusios šventybės matmenį kasdienybei, jos tampa savarankiška tariamos šventybės sritimi ir drauge savitiksliu. Perspėti apie tokį pavojų ir priešintis jam - tai, anot Buberio, ir yra chasidizmo misija. Vykdydamas šią misiją, chasidizmas įgyja universalią, ne tik „pirmapradiškai žydišką", bet ir „pirmapradiškai žmogišką" prasmę. Svarbiausias chasidizmo pranašumas prieš sustabarėjusią „Įstatymo religiją" yra tas, kad jis siūlo atsvarą institucionalizuotai, ritualizuotai, „idealistinei" Dievo ir pasaulio perskyrai. Tik *gyvendami* pasaulį chasidai *tarnauja* Dievui, ir priešingai: tik tarnaudami - gyvena pasaulį. Chasidizmas pirmiausia yra gyvoji mistika. „Kai abejotini tampa religijų turiniai bei sistemos, kai abejotinas tampa atsakas į iššūkį, kurį meta individo ir tautos gyvenimas, dažniausiai būtent mistika pasipriešina augančioms abejonėms ir nusivylimui. Pamatinius mistinės spekuliacijos motyvus ji paverčia gyvenimo motyvais. Tai ne mistinės doktrinos, bet greičiau paties mistikų gyvenimo motyvai. Semdamasi įkvėpimo iš religinio konteksto, kuriame ji susiformavo, suteikia religijai naują gyvybės galią, sutvirtina pašlijusią sistemą, tuščias formas pripildo naujos prasmės ir taip grąžina religijai jos saistančią galią."[90]

Tačiau, kaip akivaizdžiai rodo judaizmo (ir ne tik judaizmo) istorija, ir mistika nėra apdrausta nuo sustabarėjimo ir irimo: „tai, kas pirmapradiškai žydiška" ilgainiui virsta „tuo, kas pirmapradiškai graikiška". Tyrinėdamas „lenkų chasidų" sąjūdį, Buberis turėjo progos įsitikinti, kaip greitai (per keletą cadikų kartų) chasidizmas sustabarėjo ir tapo institucionalizuota,

[90] Ten pat, p.784.

formalizuota religingumo forma. Torą vėl imta interpretuoti ne kaip Dievo kreipinį, o kaip pasakojimų, pamokymų, draudimų bei įsakymų rinkinį, iš esmės niekuo nesiskiriantį nuo žmonių sukurtų pasakojimų, pamokymų, draudimų ir įsakymų.

Kaip tik čia Buberis ir įžvelgia didžiausią pavojų, gresiantį ne tik chasidizmui, bet ir religinei sąmonei apskritai. Jo požiūriu, teisingai Apreiškimą suprasime tik tada, kai jį priimsime kaip Dievo esamybės apraišką, kaip Dievo bylojimo mums faktą. Juk Mozei apreikštas Dievo Vardas yra „esu, kuris esu", t.y. ne tam tikras vardas-turinys, o greičiau iškylantis virš bet kokio turinio absoliutus esamybės faktas. Ir tas faktas įpareigoja Izraelį ištikimybei. Čia galima pasimokyti tik iš meilės: juk mylime ne „todėl, kad ...", o tiesiog mylime.

Tad ir bet kokia teofanija svarbi ne dėl joje atsiveriančio draudžiančio, įsakančio ar pamokančio turinio, bet dėl paties Dievo *apsireiškimo fakto*. Grynoji Dievo *esamybė* yra aukščiausias ir galutinis bet kokios teofanijos „turinys", nes Dievas apsireiškia ne tam, kad uždraustų, įsakytų ar pamokytų (tokia Dievo samprata būtų greičiau graikiška, o ne žydiška), o tam, kad apsireikštų tiems, kas Jo ilgisi ir ieško. Dievo santykis su pasauliu yra ne mokytojo ir mokinio, ne valdovo ir valdinio santykis, o greičiau meilės santykis, mylinčiųjų bendravimas. Todėl Buberis tvirtai įsitikinęs, jog iš Dievo apsireiškimo neseka jokie reikalavimai ar draudimai, jokios normos ar prievolės, kurias būtų galima išreikšti bendraisiais principais ir vėliau taikyti nusigręžus nuo tiesioginės Dievo esamybės patirties. Tik tiesioginis santykis su Dievu atveria tikrojo dieviškumo prasmę - nuolatinę ir absoliučią esamybę.

Tik taip suprasdami Dievo apsireiškimą, suprasime ir tai, kad jis yra ir lieka giliausiu slėpiniu: juk bet koks turinys visuomet jau yra „išslaptinimas", tuo tarpu apsireiškimo faktas, kurį dera priimti su tikėjimu, meile ir ištikimybe, yra aukščiausias slėpinys. Bet kokie teologų ar filosofų bandymai tą paslaptį bent iš dalies įminti paverčia Dievą daiktu ir sykiu panaikina bet kokią *susitikimo* su Juo galimybę. Tikrasis religingumas yra neatsiejamas nuo gyvo asmeniško santykio su Dievu. Taip pat ir tikra dorovė nėra vien etikos taisyklių

paisymas, o yra individualia Dievo esamybės patirtimi pagrįstas „ethos". Kiekvienas dorovinis apsisprendimas yra visiškai individualus ir todėl neišsitenka visuotinių taisyklių sistemoje. Todėl, kai kyla konfliktas tarp bendros normos ir individualaus apreiškimo, pastarasis, anot Buberio, turi besąlygišką prioritetą. Mat toks konfliktas iš esmės yra konfliktas tarp „raidės" ir „dvasios" - tarp anoniminio, beasmenio įstatymo ir asmeninės atsakomybės. Bet juk už vienokį ar kitokį pasirinkimą atsako ne „moralės normos", ne „įstatymai", o konkretus asmuo, tad aišku, kad tik jis, jo sąžinės balsas čia ir turi būti imamas domėn. Abstraktūs moralės principai užgožia konkrečios situacijos ir konkretaus žmogaus individualumą, sykiu jie „automatizuoja" žmogaus elgesį, daro nebereikalingą ir nebeįmanomą asmeninę individo atsakomybę (kaltė ar nuopelnas tenka atitinkamai normai, kuri „automatiškai" motyvuoja vienokį ar kitokį žmogaus poelgį). Ir atvirkščiai - „jei 'privalai' arba 'neprivalai' sakoma asmeniškai man, tai normos netenka mane saistančios galios, ir paklusti dera tik tam, kuris kalba."[91]

Tačiau būtų klaidinga laikyti Buberį etiniu anarchistu. Jis neneigia, jog visuomenės gyvenimas neįmanomas be vienokių ar kitokių normų, žmonių bendrabūvis reikalauja, kad žmonių santykiai būtų normuojami ir reguliuojami. Buberis tik nori pabrėžti, kad toks norminimas (o jo tikslas gali būti tik asmeninė nauda arba visuomenės gerovė) jokiu būdu negali būti painiojamas su tikru doroviniu apsisprendimu, kuris turi būti absoliutus, t.y. turi būti besąlygiškas at-sakymas į Dievo kreipinį. Tad ir klausimas apie gėrio ir blogio perskyrą yra klausimas, adresuotas tiesiogiai Dievui. Galutinis dorovinis orientyras žmogui gali būti tik *duotas*, bet ne paties žmogaus *sukurtas*, o tai įmanoma tik tiesioginiame susitikime su Dievu. Tik Dievo esamybė (Šechina) suteikia pagrindą žmogaus moraliniam apsisprendimui, nes Dievas sukūrė žmogų kaip savąjį Tu, į kurį Jis kreipiasi ir laukia atsakymo.

---

[91] *Philosophy of Martin Buber*. Evanstone 1963, p.324. Plg. Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas*. V., 1996.

Atrodo, iš pradžių Buberis buvo sumanęs parašyti didelį penkių dalių veikalą. Walteris Kaufmannas, tyrinėdamas Buberio archyvą Jeruzalėje, aptiko tokį pradinį šio veikalo planą:

„I.Aš ir Tu

1. Žodis. 2. Istorija. 3 .Dievas.

II.Pirmapradės religinio gyvenimo formos

1. Magija. 2. Auka. 3. Misterija. 4. Malda.

III.Dievo mokslas (Gotteskunde) ir Dievo įstatymas

1. Mitas. 2 .Dogma. 3. Įstatymas. 4. Doktrina.

IV.Asmuo ir bendruomenė

1. Steigėjas. 2. Kunigas. 3. Pranašas. 4. Reformatorius. 5. Vienišasis.

V.Galia ir karalystė"[92]

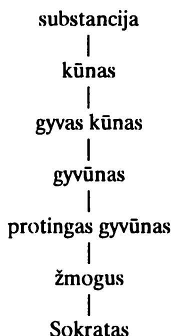
Nesunku pastebėti, kad, jei šis planas būtų buvęs realizuotas, turėtume kažką panašaus į įprastą „religijos filosofiją" - graikų filosofijos schemų artikuliuotą „objektyvų" svarstymą apie religiją, kai religinis santykis traktuojamas kaip santykis tarp dviejų „substancijų" - Dievo ir žmogaus.[93] Tačiau kaip tik nuo tokios religijos traktuotės Buberis atsiriboja jau apmąstydamas „žydų" ir „graikų" priešstatą. Jam rūpi rasti alternatyvą „graikiškosios" filosofijos tradicijos pastangai visą esiniją redukuoti į vieną „aukščiausią" principą - substanciją. Bene aiškiausiai ši redukcinė pastanga išreikšta neoplatoniko Porfyrijaus (232 - apie 304) parašytame Aristotelio „Kategorijų" įvade, kuriame siūloma vadinamojo „Porfyrijaus medžio"[94] schema:

---

[92] Kaufmann W. *A Plan Martin Buber Abandoned*. In: Martin Buber. *I and Thou*. N.Y. 1970, p.49.

[93] Plg., pvz., Maccina A. *Religijos filosofija*. V., 1990.

[94] *Aristotelis Stagiritae Organum*, recensuit J.Pacius, Morgiis MDLXXXIV, p.9.



Ši schema paremta prielaida, jog viskas, *apie ką* galima kalbėti, galiausiai *yra* substancija arba substancijai *priklauso*.[95] Tačiau galioja ir šios prielaidos inversija: kadangi viskas yra substancija arba substancijai *priklauso*, tai galima kalbėti *apie* viską. *Substancija* („daiktas") ir kalbėjimas *„apie"* („pasakojimas") yra du vienos ir tos pačios „graikiškos" artikuliacinės pastangos aspektai. Tačiau ar prielaida, iš kurios išauga „Porfyrijaus medis", yra teisėta? Ar nėra įmanoma (o gal net ir būtina) suabejoti jos universalumu? Juk vis dėlto yra bent vienas dalykas, *apie* kurį kalbėti neįmanoma. Tas dalykas - tai *asmuo*. Kai bandome kalbėti *apie* asmenį, jis jau yra nebe asmuo, o daugių daugiausia tik „mąstantis daiktas", dekartiškasis „res cogitans". Todėl kiekvienas, kuris manosi galįs *apie* asmenį šį tą papasakoti, tik apgaudinėja save ir kitus, nes iš tikro jis pasakoja apie beasmenį daiktą. Asmuo man *yra* tik tada, kai į jį *kreipiuosi*. Kai *pasakoju*, asmens nebėra. Todėl galima sakyti, kad asmuo yra „graikiško" mąstymo (filosofijos) pabaiga ir sykiu „žydiško" mąstymo pradžia. Asmuo yra tai, apie ką neįmanoma pasakoti. Asmuo atsiskleidžia tik kreipinyje - *Tu*. Matyt, būtent kaip tokį (išplėstinį) kreipinį derėtų suprasti ir visą Martino Buberio knygą „Aš ir Tu". Ir būtent kaip tokį kreipinį derėtų šią knygą skaityti. Tačiau ar knyga gali būti kreipinys? Ar negyvos raidės gali byloti gyvu balsu? Veikiausiai tai priklausys nuo Tavęs, Miela(s) Skaitytoja(u), nuo Tavo pastangų išgirsti kreipinį ir sugebėjimo į jį atsiliepti.

---

[95] Žr. Arist. *Categor.* 5, 2a 11; *Analyt. poster.* I, 21, 83a 24-35.

AŠ ir TU

Pirma dalis[1]

[1.1]

Pasaulis žmogui yra dvejopas, nes dvejopa yra žmogaus laikysena.

Žmogaus laikysena yra dvejopa, nes dvejopi yra pamatiniai žodžiai, kuriuos jis gali tarti.

Pamatiniai žodžiai yra ne pabiri žodžiai, o žodžių poros.

Vienas pamatinis žodis yra žodžių pora *Aš-Tu*.

Kitas pamatinis žodis yra žodžių pora *Aš-Tai* (beje, vietoj *Tai* galima sakyti *Jis* arba *Ji* - šis pamatinis žodis nuo to nepasikeis).

Drauge dvejopas yra ir žmogaus *Aš*.

Mat *Aš* pamatiniame žodyje *Aš-Tu* yra kitas, ne tas pats *Aš*, kuris yra pamatiniame žodyje *Aš-Tai*.

[1.2]

Pamatiniai žodžiai pasako ne kokį dalyką, kuris būtų *šalia* jų; sakomi jie steigia tam tikrą būvį[2].

Pamatiniai žodžiai tariami esybe[3].

---

[1] Pagal pradinį Buberio sumanymą ši dalis turėjo vadintis „Žodis". (Jei nenurodyta kitaip, visi išnašose pateikiami paaiškinimai yra vertėjo.)

[2] *Stiften sie einen Bestand*. Buberis čia pabrėžia priešpriešą tarp žodžio, pasakančio „dalyką, kuris būtų *šalia*", ir žodžio, kuris „steigia tam tikrą būvį". Tai reiškia, kad pamatiniai žodžiai yra ne „ženklai", kurie žymi, „atstovauja", „pavaduoja" kokį nors dalyką, o tam tikri būties plotmėje vykstantys vyksmai, *steigiantys* „būvį". Todėl pamatiniai žodžiai neatsiejami nuo konkretaus, čia ir dabar vykstančio jų sakymo. Pirmame knygos leidime šis skyrelis prasidėjo sakiniu: „Pamatiniai žodžiai reiškia ne daiktus, bet santykius". 1957 metų leidime Buberis šį sakinį išbraukė, matyt, norėdamas pabrėžti pamatinių žodžių „performatyvų" pobūdį - tai, kad pamatiniai žodžiai ne ką nors „reiškia" ar „žymi", o „steigia".

Kai sakoma *Tu*, sykiu sakoma ir *Aš* iš žodžių poros *Aš-Tu*.

Kai sakoma *Tai*, sykiu sakoma ir *Aš* iš žodžių poros *Aš-Tai*.

Pamatinis žodis *Aš-TU* gali būti pasakytas tik visa esybe.

Pamatinis žodis *Aš-Tai* niekada negali būti pasakytas visa esybe.

[1.3]

Nėra jokio *Aš* paties savaime - visuomet yra tik *Aš* iš žodžių poros *Aš-Tu* arba iš žodžių poros *Aš-Tai*.

Kai žmogus sako *Aš*, jis turi omenyje kurią nors vieną iš tų porų. *Aš*, kurį jis turi omenyje, yra tada, kai jis sako *Aš*. Bet ir tada, kai jis sako *Tu* arba *Tai*, drauge būva vieno ar kito pamatinio žodžio *Aš*.

Būti *Aš* ir sakyti *Aš* yra visai tas pat. Sakyti *Aš* ir sakyti kurį nors iš pamatinių žodžių yra visai tas pat.

Kas sako pamatinį žodį, tas įžengia į tą žodį ir būva jame.

[1.4]

Žmogiškoji esybė gyvena ne vien galininkinių veiksmažodžių[4] aprėžtoje srityje. Jos gyvenimas sudarytas ne vien iš veiklos rūšių, kuriose „kas nors" yra objektas. Aš suvokiu ką nors. Aš juntu ką nors. Aš vaizduojuosi ką nors. Aš noriu ko

---

[3] *Wesen*. Šis žodis paprastai verčiamas žodžiu „esmė". Tada jis žymi tai, kas išreiškiama abstrakčia sąvoka. Šitaip suprantama esmė priešinama, viena vertus, neesminėms daikto savybėms (gr. συμβεβηκός, lot. *accidens*), kita vertus, faktiniam egzistavimui. Tokia šio žodžio vartosena vokiečių kalboje įsigalėjo Naujaisiais laikais ir įaugo į filosofinę kalbą. Tačiau Buberis žodį *Wesen* vartoja greičiau senąja prasme: viduriniosios vokiečių aukštaičių kalbos žodis *wesen* (kilęs iš senosios vokiečių aukštaičių kalbos žodžio *wesan*) reiškia egzistuojantį dalyką, būtybę, esybę.

[4] T.y. veiksmažodžių, kurie nusako veiksmą, nukreiptą į tam tikrą objektą, į to veiksmo „ką", kuris ir suteikia veiksmui prasmę, atsako į klausimą „ką darai?". Buberis čia nori pabrėžti, kad toks veiksmų įprasminimo būdas nėra vienintelis ir kad yra sritis, kurioje veiksmas yra prasmingas pats savaime.

nors. Aš jaučiu ką nors. Aš mąstau apie ką nors. Žmogaus gyvenimas nėra vien tokie ar panašūs į juos dalykai.

Visi šie ir panašūs dalykai sudaro *Tai*-karalystę.

Tačiau *Tu*-karalystės pagrindas yra kitas.

[1.5]

Kas sako *Tu*, tam nėra jokio „ko nors", jokio objekto. Juk kur yra kas nors, ten yra ir kas nors kita, kiekvieną *Tai* riboja kitas *Tai*. *Tai* egzistuoja tik todėl, kad jį aprėžia kiti. Tačiau kai sakoma *Tu*, nebėra jokio „ko nors". *Tu* nieko neaprėžia.

Kas sako *Tu*, tas neturi jokio „ko nors", neturi nieko. Bet užtai jis yra santykyje[5].

[1.6]

Sakoma, kad žmogus patiria savo pasaulį. Ką tai reiškia? Žmogus keliauja daiktų paviršiumi ir pa-tiria juos.[6] Iš daiktų jis

---

[5] *steht in der Beziehung*. Santykio (Beziehung) sąvoka yra viena svarbiausių Buberio filosofijoje. Tačiau ji skiriasi nuo paveldėtos iš Aristotelio ir Vakarų filosofinės tradicijos išpuoselėtos santykio (πρὸς τί, *relatio*) kategorijos. Esminis skirtumas yra tas, kad Buberiui „santykis" yra ne tai, kas randasi tarp dviejų substancijų ir ką galima stebėti iš šalies. Santykis Buberiui pirmiausia reiškia tai, kame aš *dalyvauju*, kai tariu pamatinį žodį *„Aš-Tu"*. Tardamas šį žodį, aš jau nesu „substancija", kurios atžvilgiu „santykis" būtų tik viena iš akcidentinių kategorijų. Priešingai - pats santykis aprėpia mane kaip mano, t.y. to, kuris taria *„Aš-Tu"*, absoliutus pagrindas. Kaip tik todėl, verčiant šį pasakymą, tenka griebtis tokių neįprastų ir iš pirmo žvilgsnio netaisyklingų konstrukcijų, kaip „būti santykyje", „dalyvauti santykyje", „įeiti į santykį" - tik šitaip įmanoma išryškinti tą santykio pirmapradiškumą, apie kurį kalba Buberis.

[6] *Der Mensch befährt die Fläche der Dinge und erfährt sie*. Vokiškas veiksmažodis *erfahren* lietuviškai verčiamas veiksmažodžiu „patirti" (atitinkamai daiktavardis *Erfahrung* - daiktavardžiu „patyrimas", „patirtis"). Filosofinėje kalboje ši sąvoka įgijo abstraktaus mąstymo priešybės reikšmę - „ką nors patirti" reiškia „suvokti to dalyko visą *konkretybę*", tuo tarpu abstrakčiai mąstydami imame domėn tik *tam tikrus* mąstomo dalyko aspektus, abstrahuojamės nuo to dalyko konkretybės. Tačiau Buberiui čia rūpi kas kita. Jis atkreipia dėmesį į tai, kad žodis *erfahren* yra žodžio *fahren* (=važiuoti) vedinys, t.y. reiškia judėjimą paviršiumi. Tad „patirdamas" daiktus žmogus

pasisemia žinių apie jų sandarą, pasisemia patirties. Jis patiria, kokie tie daiktai yra.

Tačiau ne vien patirtys (Erfahrungen) priartina pasaulį prie žmogaus.

Juk patirtys žmogui parodo tik tą pasaulį, kurį sudaro tik *Tai* ir *Tai*, tik *Jis* ir *Jis*, tik *Ji* ir *Ji*, ir tik *Tai*.

Aš patiriu „kai ką".

Niekas nepasikeis, jei - kaip liepia toli gražu neamžina perskyra, kylanti iš žmonių padermės troškimo atšipinti mirties slėpinį - prie „išorinių" patirčių pridėsime „vidines". Vidiniai daiktai ar išoriniai daiktai - vis vien tai tik daiktai tarp daiktų!

Aš patiriu „kai ką".

Ir niekas nepasikeis, jei prie „viešųjų" patirčių pridėsiu „slaptąsias", pridėsiu puikuodamasis ta pasipūtusia išmintimi, kuri daiktuose mato uždarą, tik pašvęstiesiems skirtą dalį, ir turi raktus nuo tos dalies. O, slaptume be paslapties, o žinių sankaupa! Tik *Tai* ir *Tai*, ir *Tai*!

[1.7]

Patiriantysis nedalyvauja pasaulyje. Juk patyrimas yra „jame", o ne *tarp* jo ir pasaulio.

Pasaulis nedalyvauja patyrime. Jis leidžiasi patiriamas, tačiau patyrimas jam nerūpi - juk jis nesistengia, kad būtų patirtas; patyrimas jam nekliūva.

---

juda „daiktų paviršiumi", juos „apkeliauja" (befährt). Šitaip judėdamas, jis sukaupia „pa-tirtį", tačiau pastaroji lieka „paviršinė", nes yra susijusi tik su daiktų paviršiumi. Tokio „slydimo paviršiumi" priešybę Buberis vadina „santykiu" (Beziehung) arba „susitikimu" (Begegnung), apie kuriuos bus kalbama toliau. Todėl santykio/susitikimo priešstata Buberiui yra esmingesnė už konkretybės/abstrakcijos priešstatą. Lietuviškas žodis „pa-tiria" palyginti neblogai (tik kiek kitu aspektu) išreiškia Buberiui rūpimą „paviršutiniškumo" aspektą: priešdėlis „pa-" gali suteikti veiksmažodžiui trumpalaikio (pvz., pažvelgti, paturėti) arba užbaigto (pvz., pavalgyti, padėti) veiksmo prasmę.

[1.8]

Pasaulis kaip patyrimas priklauso pamatiniam žodžiui *Aš-Tai*. Pamatinis žodis *Aš-Tu* steigia santykio pasaulį.

[1.9]

Trys yra sferos, kuriose randasi santykio pasaulis.

Pirmoji - tai gyvenimas su gamta. Čia santykį gaubia tamsa ir jis dar nesiekia kalbos lygmens. Būtybės kruta prieš mus, tačiau pasiekti mūsų neįstengia, ir mūsų *Tu,* ištartas joms, įstringa ant kalbos slenksčio.

Antroji - tai gyvenimas su žmonėmis. Čia santykis atviras ir turi kalbos pavidalą. Čia galime duoti ir imti *Tu*.

Trečioji - tai gyvenimas su dvasinėmis esybėmis. Čia santykį dengia debesis[7], tačiau santykis save apreiškia[8]. Jis nebylus, tačiau gimdo kalbą. Negirdime jokio *Tu,* vis dėlto jaučiame, kad esame šaukiami, ir mes atsakome, atsakome kurdami, mąstydami, veikdami: savąja esybe tariame pamatinį žodį, neįstengdami lūpomis ištarti *Tu*.

Bet kas gi mums leidžia kalbą viršijančius dalykus įkurdinti pamatinio žodžio pasaulyje?

Kiekvienoje sferoje, pro visa, kas, tapdamas, čia mums atsiveria, žvilgsniu paliečiame amžinojo *Tu* apdaro apkraštį, iš visa ko į mus srūva jo dvelkimas, kreipdamiesi į kiekvieną *Tu*, kreipiamės į amžinąjį, kiekvienoje sferoje vis kitaip.

---

7 Daugelyje Biblijos vietų aptinkamas debesies įvaizdis, asocijuotas su vienokiu ar kitokiu Dievo apsireiškimu (pvz., *Iš 16,10; 19,9; 24, 16; 34,5; Kun 16,2; Job 22,14*). Tad, matyt, ir čia šį įvaizdį turėtume suprasti kaip aliuziją į *hierofaninį* santykio pobūdį.

8 *sich offenbarend.* Pirma, kalbėdamas apie antrąją sritį, Buberis pavartojo tos pačios šaknies žodį *offenbar* (=atviras), tačiau ten, kitaip negu šiame sakinyje, šis žodis neturi sakralinio atspalvio; galima sakyti, kad antrojoje ir trečiojoje srityse turime reikalą su skirtingais atvirumo modusais: profanišku ir specifiškai sakraliu, nors pats atvirumas *visose* sferose yra nuoroda į dieviškąją tikrovę (plg. paskutinę šio skyrelio pastraipą).

Žvelgiu į medį.

Galiu jį matyti kaip paveikslą: veržli, šviesos užlieta kolona arba trykštantis žalumas, pro kurį romiai žvelgia žydras sidabrinis fonas.

Galiu jį justi kaip judėjimą: srūva arterijų tinklas, apjuosęs aukštyn bestiebiančią ir sykiu tvirtą šerdį; šaknys siurbia, lapai kvėpuoja - nepaliaujamas medžio bendravimas su žeme ir oru; ir dar - patsai tamsusis augimas.

Galiu jį priskirti tam tikrai rūšiai ir stebėti kaip tos rūšies egzempliorių, žiūrėdamas jo sandaros bei gyvybės pobūdžio.

Galiu taip šiurkščiai nepaisyti jo šiuokartiškumo bei konkrečios formos, kad jame regėsiu tik tam tikro dėsnio išraišką - dėsnio, kuriam paklūsta nuolatinė jėgų priešprieša, arba dėsnio, pagal kurį susimaišo ir vėl išsivaikšto įvairios medžiagos.

Galiu jį paversti skaičiumi, ištirpdyti ir įamžinti skaičių santykyje.

Medis visąlaik yra mano objektas, jis turi savo vietą ir savo metą, savo rūšį ir savo sandarą.

Tačiau gali atsitikti (kai susijungs valia ir malonė), kad, stebėdamas medį, aš būsiu įtrauktas į santykį su juo, ir štai jis jau nebe *Tai*. Mane pagavo išskirtinumo galia.

Visai nebūtina atsisakyti vienokio ar kitokio stebėjimo būdo. Nėra nieko, nuo ko turėčiau nusigręžti, kad pamatyčiau, ir nėra žinojimo, kurį turėčiau pamiršti. Greičiau viskas - paveikslas ir judėjimas, rūšis ir egzempliorius, dėsnis ir skaičius - viskas čia neišskiriamai sujungiama.

Viskas, kas priklauso medžiui, imama sykiu, jo forma ir jo mechanika, jo spalvos ir jo chemija, jo šnekučiavimas su stichijomis ir šnekučiavimas su žvaigždynais - viskas kaip viena visuma.

Ne įspūdis yra medis ir ne mano vaizduotės žaismas, ne nuotaikos vertė, ne - jis stovi visu savo gyvenamu kūnu prieš mane[9] ir turi reikalą su manimi, kaip ir aš su juo - tik kitaip.

Nesistenkime įveikti[10] santykio prasmės: santykis yra abipusiškumas.

Ar tad jis, medis, turėtų turėti sąmonę, panašią į mūsiškę? To aš nepatiriu. Bet argi vėl norite skaidyti (kaip padarėte sau patiems) tai, kas nesuskaidoma? Ne medžio sielą susitinku ir ne driadę[11], bet tik jį patį.

---

[9] *Er leibt mir gegenüber.* 1) Čia pavartotas veiksmažodis *leiben* yra daiktavardžio *Leib* vedinys. Šis daiktavardis paprastai lietuviškai verčiamas žodžiu „kūnas". Toks vertimas šiuo atveju kelia keblumų. Mat lietuviškas žodis „kūnas" atitinka du vokiškus žodžius: *Körper* (=fizinis arba geometrinis kūnas, pvz., rutulys, kubas, piramidė, t.y. kūnas, kurį stebime iš išorės) ir *Leib* (=gyvas kūnas: Leib<leiben<leben). *Leib* yra kūnas, kuris patiriamas tik „iš vidaus", t.y. jis yra ne „geometrinė taškų vieta", ne tam tikra erdvės dalis, atskirta nuo kitų dalių, ne fizikinių sąveikų elementas ir t.t., o kūnas, kurį suvokti galiu tik pats jį gyvendamas kaip tai, *ką* aš gyvenu. Tai yra mano paties kaip „kūniškos būtybės" buvimo pasaulyje būdas ir sykiu mano galutinio konkretumo laidas. Pagal analogiją su tokiu nuosavo kūno išgyvenimu man atsiveria ir kitos esybės gyvenamas kūniškumas, darantis įmanomą mūsų susitikimą. Tad sakydamas, kad medis „stovi visu savo gyvenamu kūnu prieš mane", Buberis, matyt, nori pabrėžti tai, jog „susitikdami" su medžiu, turime reikalą ne su kokiu nors medžio „reprezentantu" (medžio vaizdiniu, sąvoka, ženklu), o su pačiu medžiu, todėl tas medis man yra dialogo partneris, kurį suvokiu kaip „gyvenantį savąjį kūną". Tad verčiant šią vietą, tenka sakyti „gyvenamas kūnas".

2) *gegenüber*: „Prieš" - toliau šį prielinksnį Buberis paverčia daiktavardžiu, nusakydamas juo labai svarbų dialogo situacijoje *santykio* modusą. Plg. 5 išn.

[10] *entkräften.* Pažodžiui: „nu-jėginti", „padaryti bejėgį", „atimti jėgas". Santykis yra jėga, kurią panaikiname, kai santykį bandome mąstyti kaip dviejų „substancijų" santykį - tada jis tampa išvestinis ir drauge bejėgis. Tokiam tradiciniam požiūriui Buberis priešina santykio savaimingumą, jo pirmumą kitų momentų atžvilgiu pabėžiančią sampratą. Plg. 4 išn.

[11] Graikų tautosakoje driadėmis vadinamos medžių kamienuose gyvenančios medžių dvasios, dažniausiai pasirodančios jaunų merginų pavidalu.

[1.11]

Jei stoviu prieš žmogų kaip prieš manąjį *Tu*, jei sakau jam pamatinį žodį *Aš-Tu*, tai jis jau nebe daiktas tarp daiktų ir nebe iš daiktų sudarytas daiktas.

Jis jau nebe *Jis* ar *Ji*, kurį ar kurią aprėžia kitas *Jis* ar kita *Ji*, nebe taškas, kybantis iš laiko ir erdvės supintame pasaulio tinkle; ir nebe savybė, kurią galima patirti, aprašyti, nebe netvirtai surištas įvardytų savybių ryšelis. Jis yra *Tu*, be jokios kaimynystės, nesudurstytas ir vientisas, pripildantis visą horizontą. Ne todėl, kad būtų tik jis ir daugiau nieko, bet todėl, kad visa kita gyvena *jo* šviesoje.

Kaip melodija sudaryta ne iš tonų, posmas - ne iš žodžių, kolona - ne iš linijų (turime ilgai draskyti ir plėšyti, kol vienį paversime daugiu), taip ir žmogus, kuriam sakau *Tu*. Tiesa, man niekas nekliudo skirti jo plaukų spalvą (ir man kartų kartais tenka tai daryti) ar jo kalbos spalvą, ar jo gerumo spalvą, bet tada jis jau nebėra *Tu*.

Ir kaip ne malda yra laike, bet laikas maldoje, kaip ne auka yra erdvėje, bet erdvė aukoje (jei kas apgręžia šį santykį[12], sunaikina ir tikrovę), taip ir žmogus, kuriam sakau *Tu* - jo neįmanoma rasti kuriame nors laike ir kurioje nors vietoje.[13] Aš galiu jį padėti tam tikrame laike ir tam tikroje vietoje, tenka

---

[12] *Verhältnis*. 1957 metais parašytame pabaigos žodyje Buberis šią sąvoką priešina *Beziehung* sąvokai. Verčiant tai kelia papildomų problemų, nes ir *Verhältnis*, ir *Beziehung* lietuviškai paprastai verčiami kaip „santykis", tačiau *Verhältnis* reiškia abstraktesnį, „matematinį" santykį tarp dviejų tik išoriškai susietų elementų ir atitinka Aristotelio kategorijų lentelėje minimą santykio kategoriją (*Categor.* 6a36-8b23). Tuo tarpu *Beziehung* suponuoja santykiaujančių pusių vidinį, esminį ryšį ir paties santykio abipusiškumą. Plg. 5 išn.

[13] Šiame sakinyje Buberis dar kartą pabrėžia esminį savosios filosofijos skirtumą nuo Aristotelio suformuotos tradicijos. Pastarojoje erdvė ir laikas yra pamatinės kategorijos, kuriomis remiantis galima svarstyti kiekvienos būtybės (taip pat ir žmogaus) buvimą bei savybes. Tuo tarpu Buberis erdvės ir laiko charakteristikas laiko išvestinėmis. Jų pagrindą jis įžvelgia pamatinį žodį *Aš-Tai* tariančio žmogaus laikysenoje.

tai daryti nuolatai, tačiau tada tai jau nebe manasis *Tu*, o tik koks nors *Jis* ar kokia nors *Ji* - tai jau tik *Tai*.

Kol esu po *Tu* dangumi, tol priežastingumo vėjas glaudosi man apie kojas, o fatumo[14] viesulas rimsta.

Žmogaus, kuriam sakau *Tu*, nepatiriu[15]. Su juo esu santykyje, esu šventajame pamatiniame žodyje. Tą žmogų vėl patiriu tik išėjęs iš šio žodžio. Patyrimas yra *Tu*-atokuma.

Santykis gali gyvuoti net tada, kai žmogus, kuriam sakau *Tu*, savo patyrime to nesuvokia. Nes *Tu* yra daugiau, negu žino *Tai*. *Tu* nuveikia daugiau, ir jam daugiau nutinka, negu žino *Tai*. Į jį neįsiskverbia jokia apgaulė: čia Tikrojo Gyvenimo[16] lopšys.

[1.12]

Štai amžinoji meno versmė: žmogų pasitinka pavidalas ir per jį trokšta tapti kūriniu. Kūrinys yra ne tai, ką pagimdo žmogaus siela, bet reiškinys, kuris kreipiasi į sielą ir reikalauja, kad ši suteiktų jam veikiančiąją jėgą. Čia turime reikalą su žmogaus esybiniu veiksmu[17]: jei žmogus jį atlieka, jei, kreipdamasis į pasirodantį pavidalą, savąja esybe jam ištaria pamatinį žodį, tai išsilieja kuriamoji jėga ir randasi kūrinys.

---

[14] *Verhängnis*. Lietuvių kalboje nėra šio vokiško žodžio tikslesnio atitikmens (tokie žodžiai kaip „likimas" ar „lemtis", net jei lemta nesėkmė, neturi to tragiško atspalvio, kuris Buberiui čia bene svarbiausias), todėl tenka griebtis lotyniško skolinio „fatumas" (plg. „fatališkas"), mat lotyniškasis *fatum* dažnai siejamas su nelaime, žūtimi ar mirtimi: *fata alicuius proferre* (Vergilijus) - atitolinti kieno nors mirtį, *omen fati* (Ciceronas) - žūties ženklas. Buberis skiria dar keletą žmogaus gyvenime aptinkamų būtinybės modusų, kaip antai likimą (*Schicksal*, plg. 93 išn.), nuskirtį (*Bestimmung*) ir misiją (*Sendung*, plg. 123 išn.).

[15] Plg. 6 išn.

[16] Tikrasis Gyvenimas yra aukščiausia tikrovės forma. Tikrovė čia suvokiama ne kaip prieš mane stovintis daiktas (Gegen-stand), o kaip tai, kas yra *gyvenama*.

[17] *Wesenstat* - veiksmas, kuris atliekamas esybe, pvz., pamatinis žodis (plg. sk. 1.1).

Šis veiksmas yra ir auka, ir rizika. Auka - nes begalinė galimybė paaukojama ant pavidalo altoriaus; visa, kas ką tik žaismingai sklandė perspektyvoje, turi būti išnaikinta, niekam, o niekam nevalia patekti į kūrinį; to reikalauja *Priešais*[18] išskirtinumas. Rizika - nes pamatinis žodis gali būti ištartas tik visa esybe: kas jam atsiduoda, tas nieko negali pasilikti sau; o kūrinys (kitaip negu medis ar žmogus) nepakenčia, jei aš pasiduodu *Tai*-pasaulio išglebimui; jis yra mano viešpats - jei tik aš reikiamu būdu jam netarnauju, jis sudūžta arba sudaužo mane.

Pavidalo, kuris mane pasitinka, negaliu patirti ir negaliu aprašyti, jį galiu tik įtikrovinti[19]. Vis dėlto aš jį regiu, *Priešais* tviskesio nužertą, aiškiau už visą patiriamo pasaulio aiškumą. Regiu jį ne kaip daiktą tarp „vidaus" daiktų, ne kaip „vaizduotės" sukurtą vaizdą, bet kaip esamąjį. Jei žiūrėsime jo objektiškumo, tai paaiškės, kad pavidalas neturi netgi „čia"; tačiau - kas galėtų būti labiau esama negu jis? Ir dar - jis yra veiksminis santykis[20], kuriame aš esu su juo: jis veikia mane, ir aš jį veikiu.

---

[18] *Gegenüber*. Prielinksnį „priešais" Buberis paverčia daiktavardžiu. Taip šis žodis iš pagalbinio, vien tam tikrą dviejų „daiktų" padėtį išreiškiančio (ir kartu nuo tų „daiktų" priklausomo) žodžio virsta tokiu, kuris pats sąlygoja dalykų padėtį. Vis dėlto, kitaip negu daiktavardis *Gegenstand*, kuris yra daiktavardis *par excellence*, substantyvuotasis „Priešais" dar palaiko gyvo, nesudaiktinto santykio semantiką. Todėl Buberio „Priešais" ne atskiria, o susieja, atverdamas susitikimo galimybės erdvę. Tad nederėtų išleisti iš akių, jog daiktavardinė žodžio „Priešais" forma čia yra tik „neišvengiama blogybė", kylanti iš to, kad tiesiogine nuosaka priverstas kalbėti filosofinio teksto autorius kalbamo dalyko savaimingumą („substanciškumą") gali išreikšti tik daiktavardžiu („substantyvu").

[19] *verwirklichen*. Paprastai šis vokiškas žodis verčiamas lietuvišku „realizuoti". Tačiau Buberiui rūpimų dalykų kontekste toks vertimas netinka, mat taip verčiant išeitų, kad pavidalas paverčiamas „daiktu" (žodis „realizuoti" kildinamas iš lot. *res* = daiktas), tuo tarpu Buberis čia nori pabrėžti ne „daiktinį", o greičiau vokiečių kalbai būdingą „veiksminį" pavidalo tikrovės pobūdį (*Wirklichkeit* = tikrovė, *wirken* = veikti).

[20] *wirkliche Beziehung*. Atrodytų, natūraliau skambantis pasakymas „realus santykis" čia netinka, nes santykio „tikroviškumo" požymis ir laidas yra ne

Kurti - tai semtis, išrasti - tai rasti[21]. Formavimas yra atradimas[22]. Įtikrovindamas atrandu. Perkeliu pavidalą į *Tai*-pasaulį. Sukurtas daiktas yra daiktas tarp daiktų, jį galima patirti ir aprašyti kaip savybių sumą. Tačiau jei kas žvelgia priimdamas[23], tai tarpais tas daiktas gali stotis priešais tarsi gyvas kūnas.

---

mano atžvilgiu indiferentiškas „daiktiškumas" (lot. realitas<res = daiktas), o „veikimas", kurį patiriu dalyvaudamas santykyje, t.y. veikdamas arba būdamas veikiamu. Plg. 19 išn.

[21] *Schaffen ist Schöpfen, Erfinden ist Finden.* Pasinaudodamas vokiškų žodžių *schaffen* (=kurti) ir *schöpfen* (=semti) aliteracija bei žodžių *erfinden* (=išrasti) ir *finden* (=rasti) bendrašakniškumu, Buberis nori pabrėžti bet kokios žmogiškosios kūrybos ar žmogiškosios išradybos autonomiškumo *tariamą* pobūdį - mat kurdami ar išrasdami iš tikro tik semiamės iš begalinės ir nuo mūsų nepriklausančios kūrybinės versmės, tik atrandame tai, kas mums yra duodama.

[22] *Entdeckung.* Pažodžiui: „atidengimas", tačiau tiek bendrinėje, tiek specialesnėje vokiečių kalboje šis žodis asocijuotas su „atradimo" (pvz., naujų žemynų, žvaigždžių, dėsnių) prasme. Verta atkreipti dėmesį į šiame žodyje supakuotų dviejų radikaliai skirtingų judesių prasmes: tai, kad, pavyzdžiui, keliautojas *atranda* naują salą, reiškia, jog jis *pats* ten nukeliauja, tuo tarpu *atidengiančio* paminklinę lentą žmogaus padėtis nesikeičia - tiesiog nuimama uždanga.

[23] *empfangend Schauenden.* Tai ne pleonazmas, o juo šį pasakymą būtų galima laikyti, jei „žvelgimą" traktuotume pagal Vakarų filosofijos tradicijoje nusistovėjusią schemą, t.y. kaip juslinio suvokimo modusą, kurio paskirtis - pasyviai priimti iš išorinio pasaulio ateinančius įspūdžius ir taip parūpinti medžiagą, kurią mąstymas galėtų apdoroti. Buberis puikiai suvokia, kad „žvelgti" reiškia būti aktyviam, sakyti pamatinį žodį *Aš-Tai.* Tuo tarpu „priimti" - tai būti pasyviam ir tarti pamatinį žodį *Aš-Tu.* Tačiau čia turime reikalą ne su įprasta „aktyvumo" ir „pasyvumo" perskyra, apie kurią kalba Aristotelis, priešindamas „veiklos" (ποεῖν) ir „patyrimo" (πάσχειν) kategorijas (*Categor.*11b1-9). Šio „pasyvaus aktyvumo" prigimtį derėtų suprasti pagal analogiją su klausančio žmogaus laikysena: tam, kad garsas ar žodis būtų išgirsti, nepakanka vien ausies kiaurymės, kuri juk yra veikiama iš išorės; dar reikalingas „klausymas", t.y. tam tikra aktyvi laikysena, tačiau kaip šis aktyvumas skiriasi nuo aktyvumo žmogaus, kuris tariasi dalyvaująs „diskusijoje", nors iš tikro tik stengiasi perrėkti kitus!

[1.13]

- Tad ką gi patiriame, kai patiriame *Tu*?
- Visiškai nieko. Juk jis apskritai nepatiriamas.
- Tad ką gi žinome, kai žinome *Tu*?
- Tik viską. Juk apie jį nebežinome nieko, kas būtų atskirybė.

[1.14]

Tu sutinka mane malonės dėka - ieškodami jo nerasime. Tačiau tai, kad jam tariu pamatinį žodį, yra mano esybės veiksmas (Tat), mano esybinis veiksmas.

Tu sutinka mane. O aš įžengiu į betarpišką santykį su juo. Tad santykis sykiu yra ir pasirinktumas, ir rinkimasis, ir pasyvumas, ir aktyvumas. Juk visą esybę apimantis aktyvumas, kuriame nebėra jokių dalinių veiksmų (Teilhandlungen) ir drauge jokių vien iš tų veiksmų ribiškumo kylančių veiklos pojūčių, turi prilygti pasyvumui.

Pamatinis žodis *Aš-Tu* gali būti sakomas tik visa esybe. Aš negaliu vienas pats surinkti ką nors ir sulydyti į vientisą esybę, bet ir be manęs to niekas negali padaryti. *Aš* tampu *Aš* tik tavajame *Tu*; tapdamas [savuoju] *Aš*, sakau *Tu*.

Tikras gyvenimas visuomet yra susitikimas.

[1.15]

Santykis su *Tu* yra betarpiškas[24]. Tarp *Aš* ir *Tu* nėra jokių sąvokų, jokio išankstinio žinojimo ir jokios vaizduotės; net pati

---

[24] *unmittelbar.* Dažnai šį žodį galima versti lietuvišku žodžiu „tiesioginis", tačiau toks vertimas iškreiptų Buberio mintį. Mat jam pirmiausia rūpi tai, kad, naudojant vieną ar kitą priemonę (das Mittel), santykis su dalyku dar nebūna realizuojamas. Vokiečių filosofinė kalba eksploatuoja žodžių *Mittel, Vermittlung, unvermittelt, unmittelbar* lizdą; šis tapo itin svarbus po Hegelio, kurio filosofinė sistema, galima sakyti, remiasi būtent visuotinio įtarpinimo, tarpininkavimo (Vermittlung) idėja: anot Hegelio, tiesa įmanoma tik tokio tarpininkavimo dėka; bet koks betarpiškumas (das Unmittelbare) ne tik negali

atmintis persimaino, nes iš individualizacijos ji krenta[25] į visumą. Tarp *Aš* ir *Tu* nėra jokio tikslo, jokio geismo ar užbėgančio už akių numatymo; ir net pats ilgesys persimaino, nes jis iš sapno krenta į apraišką. Bet kokia priemonė yra kliūtis. Tik ten, kur subyra visos priemonės, įvyksta susitikimas.

[1.16]

Santykio betarpiškumo atžvilgiu visa, kas tarpiška, netenka reikšmės. Nesvarbu ir tai, ar manasis *Tu* jau yra kitiems *Aš* priklausantis *Tai* (ar jis yra „visuotinio patyrimo objektas"), ar jis dar tik gali (mano esybinio veiksmo dėka) toks tapti. Mat tikroji riba (beje, ji svyruoja, mainosi) nėra nei riba tarp patyrimo ir nepatyrimo, nei riba tarp to, kas duota, ir to, kas neduota, nei riba tarp būties pasaulio ir vertės pasaulio. Kirsdama išilgai visas sritis, ji driekiasi tarp *Tu* ir *Tai*: tarp esamybės ir objekto (Gegenwart und Gegenstand).

[1.17]

Dabarties - ne taško, kuris žymi tik kiekvieną kartą vien mintyse nustatomą „praėjusio" laiko pabaigą, sustabdytos tėkmės regimybę, bet tikros ir pilnos dabarties - esama tik tiek, kiek esama esamybiškumo, susitikimo, santykio. Tik todėl, kad *Tu* tampa esamuoju, randasi dabartis.

Aš iš pamatinio žodžio *Aš-Tai*, t.y. tas *Aš*, kurio akivaizdoje *Tu* nėra kūniška aktualybė ir kuris iš visų pusių apsuptas „turinių" įvairovės, toks *Aš* turi tik praeitį, bet ne dabartį.

---

būti tiesa, bet ir neturi prasmės. Tuo tarpu Buberis pabrėžia būtent nelygstamą santykio betarpiškumo reikšmę.

[25] *stürtzt*. Įsidėmėtina, kad čia turimas omenyje judesys, kuriame dalyvaujama be pastangos, visiškai pasyviai. Tad perėjimas iš individualizacijos į „visumą" čia yra ne „apibendrinimo" (t.y. tam tikro tikslingo, iš konkrečios pastangos kylančio veiksmo) rezultatas, o greičiau „kritimo" pobūdį turintis vyksmas. Tačiau kritimas čia turi būti suprantamas ne kaip „nuopuolis", o kaip grįžimas į „natūralią" padėtį ar būklę.

Kitaip sakant: kai žmogus tenkinasi vien patiriamais bei vartojamais daiktais, jis gyvena praeityje ir jo akimirka neturi dabarties (Präsenz). Jis neturi nieko, išskyrus objektus, o objektai būva būtuoju laiku (bestehen im Gewesensein).

Dabartis nėra nykstama ir praeinanti; ji laukia mūsų ir tęsiasi mums priešpriešiais.[26] Objektas nėra trukmė; jis yra stagnacija, santūra, pertrūkis, sustabarėjimas, atsaja, santykio stygius, save pateikiančios esamybės stygius[27].

Esybės gyvenamos dabartyje, objektai - praeityje.[28]

---

[26] *Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergehende, sondern Gegenwartende und Gegenwährende.* Šiame sakinyje Buberis pasinaudoja vokiško žodžio *Gegenwart* sandara: *gegen* (=priešais) + *warten* (=laukti). Žodis *währen* (=tęstis, išlikti, būti) kildinamas iš senosios vokiečių aukštaičių kalbos žodžio *weren*, kuris yra žodžio *wesen* (=būti) vedinys (plg. 3 išn.). Tad Buberio siūlomas žodžio *Gegenwart* skaitymas sugestionuoja, jog dabartis yra tai, kas *laukia* mūsų priešais ir sykiu *tęsia* tai, kas buvo. Tokia dabarties, esamojo laiko samprata skiriasi nuo įprastosios. Dabartyje glūdintys laukimo (t.y. atsigręžimo į ateitį) ir išlikimo (t.y. praeities tęstinumo) momentai rodo, jog čia turime reikalą ne su „chronologiniu", o su gyvenamuoju laiku. Dabartis yra ne nykstamai trumpas laiko „atomas", kurį gamtamokslininkai vadinamojoje „laiko ašyje" paprastai žymi nulinio ilgio „atkarpa" - tašku. Dabartis yra susitikimo išgyvenimas ir ji nesibaigia tol, kol susitikimas tęsiasi.

[27] *Präsenzlosigkeit.* Paprastai žodis *Präsenz* vartojamas kaip žodžio *Gegenwart* sinonimas ir tada verčiamas tiesiog kaip „esamybė". Abu šie žodžiai išreiškia specifinį laikinį kokio nors dalyko aktualios duotybės aspektą - tai, kad tas dalykas atsiveria man „dabar", esamuoju laiku. Tačiau Buberis čia, berods, nori atkreipti mūsų dėmesį į tam tikrą prasmės niuansą - į tai, kad, kitaip negu žodis *Gegenwart*, reiškiantis „pirmyn žvelgiantį laukimą", žodis *Präsenz* pabrėžia dar ir tam tikrą to laukiamo dalyko *duotybės* modusą, priešingą tam, kas paprastai vadinama „reprezentavimu", t.y. dalyko pavadavimu kokiu nors kitu, jį „reprezentuojančiu" (=atstovaujančiu) dalyku. Dalykas „prezentuoja" *save* (=pateikia save kaip esamybę), bet „reprezentuoja" *ką nors kitą*. Verčiant šių dviejų aspektų (dabarties ir savęs pateikimo) kontaminaciją bandoma perteikti kiek griozdišku pasakymu „save pateikianti esamybė".

[28] *Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit.* Priesagos *-heiten* ir *-keiten* žodžiuose *Wesenheiten* ir *Gegenständlichkeiten* turėtų suteikti bendrybės ir abstraktumo pobūdį (panašiai kaip lietuviška priesaga *-ybė*), tačiau šiuo atveju, matyt, norima pabrėžti tik daugiskaitą. Taip pat neįprastai vartojamas veiksmažodis *leben* (=gyventi) - kaip galininkinis veiksmažodis. Paprastai šis veiksmažodis

Šio pamatinio dvejopumo neįmanoma įveikti net apeliuojant į trečią instanciją, iškylančią virš priešybių - net apeliuojant į „idėjų pasaulį"[29]. Juk aš kalbu ne apie ką kita, o tik apie *tikrą*[30] žmogų - apie tave ir mane, apie mūsų gyvenimą ir mūsų pasaulį, ne apie *Aš* patį savaime ir būtį pačią savaime. O tikram žmogui tikroji riba yra nubrėžta taip, kad ji perkerta išilgai ir idėjų pasaulį.

Žinia, tūlas, daiktų pasaulyje tik patiriantis ir tik vartojantis daiktus, susirentė idėjų priestatą (ar antstatą[31]) tik tam, kad galėtų pasislėpti nuo niekio antplūdžio ir ramiai sau gyventi. Peržengęs slenkstį, jis nusimeta pilkos kasdienybės rūbą, įsisiaučią į baltą drobulę ir gaivinasi žvelgdamas į pirmapradę

---

priešinasi bet kokiam jo kaimynystėje atsidūrusiam galininkui. Daugių daugiausia galima pasakyti „gyventi gyvenimą". Tačiau Buberis, suteikdamas veiksmažodžiui „gyventi" galininkinį pobūdį, nori atkreipti mūsų dėmesį į du dalykus: 1.„gyvenimo", apie kurį čia kalbama, *konkretų* pobūdį; mat priešinimasis galininkui, kuris šiuo atveju stengiasi suteikti „gyvenimo" vyksmui vienokį ar kitokį *turinį*, yra ne kas kita, kaip sąvokos abstraktumo savisauga; kitaip sakant, negalininkinis „gyvenimas" yra abstrakti sąvoka, tokia pat abstrakti kaip „būtis"; tad ne abstrakčiai „gyventi", o „gyventi ką" reiškia „gyventi konkrečiai"; 2.„gyvenimas", susietas su daiktavardžio galininku (šiuo atveju „esybėmis"), tampa *santykio* išraiška arba, tiksliau, apraiška: tai, apie ką Buberis čia kalba, yra ne „pasaulis", sudarytas iš įvairių substancijų (savaime egzistuojančių „daiktų"), o gyvas santykis, kuriame dalyvauja kiekvienas, kas „visa esybe sako *Tu*".

[29] Buberis čia dar kartą pabrėžia neredukuojamą pamatinių žmogaus laikysenų (taigi ir pasaulio) dvejopumą. Jis atmeta Platono sumanymą pajungti pasaulio įvairovę vieningai idėjų sričiai, nes puikiai suvokia, kad šios vienybės vardan tenka atsisakyti konkretumo, tad sykiu ir tikrovės.

[30] Šio sakinio kontekste žodis *wirklich* yra dviprasmis: jis gali reikšti ir „tikrumą" kaip „autentiškumą", ir „realumą" kaip iliuzijos, tariamybės priešybę. Tolesnė pastraipa rodo, kad Buberis turi omenyje abi šias prasmes.

[31] *Überbau*. Aliuzija į Marxo ideologijos koncepciją, pagal kurią materialinė gamyba yra visuomenės gyvenimo „bazė", o „idėjų pasaulis" (menas, religija, filosofija) - tik iš jos išvestas „antstatas". Tokią sampratą Buberis ne atmeta, o susieja su *Tai*-pasauliui būdinga nuostata.

būtį ar privalomybę, kuriose jis nedalyvauja. Galimas daiktas, jam netgi malonu tokį elgesį afišuoti.

Tačiau įsivaizduojama, postuluojama ar propaguojama *Tai*-žmonija neturi nieko bendra su žmonėmis iš kūno ir kraujo, žmonėmis, kuriems žmogus iš tikro sako *Tu*. Tauriausia fikcija yra fetišas, kilniausias nusiteikimas, jei tik jis fiktyvus, yda. Idėjos nei iškilmingai sėdi soste virš mūsų galvų, nei jose gyvena; jos klajoja tarp mūsų ir daiktais su mumis susitinka; užuojautos vertas tas, kuris taip ir neištaria pamatinio žodžio, tačiau vargas tam, kuris, kreipdamasis į idėjas, vietoj pamatinio žodžio pasako kokią sąvoką ar kokį šūkį, tarsi tai būtų jų vardas!

[1.19]

Tai, kad betarpiškas santykis aprėpia veikimą, nukreiptą į *Priešais*[32], darosi akivaizdu panagrinėjus kurį nors iš trijų pavyzdžių: meno esybinis veiksmas sąlygoja vyksmą, kuriame pavidalas virsta kūriniu. *Priešais* išsipildo susitikime, per susitikimą jis įžengia į daiktų pasaulį, kad jo poveikis tęstųsi be galo, kad jis nuolatos taptų (daiktišku) *Tai*, bet sykiu nuolatos vėl taptų tavuoju *Tu*, suteikdamas laimę ir uždegdamas ugnį. *Tai* „įsikūnija": iš beerdvės ir belaikės dabarties srauto jo kūnas išlipa į būvio[33] krantą.

Veikimo prasmė ne tokia akivaizdi, kai turime santykį su žmogaus *Tu*. Betarpiškumą steigiantis esybinis aktas paprastai suvokiamas kaip jausmas ir taip iškrepiama jo prasmė. Jausmai lydi metafizinį ir metapsichinį meilės faktą, tačiau jie nėra

---

[32] *Wirken am Gegenüber.* Prielinksnis *am* čia atlieka dvejopą funkciją: nurodo veikimo kryptį ir sykiu „vietą", kurioje veikiama. Toks, atrodytų, prieštaringas funkcijos sudvejinimas darosi visiškai suprantamas atsižvelgus į daiktavardį, kuriam šis prielinksnis taikomas - juk ir pats daiktavardis „Priešais" yra *sudaiktavardintas prielinksnis*.

[33] *Bestand.* Buberis čia turi omenyje „būvį", kurį *steigiu* sakydamas pamatinį žodį *Aš-Tai* (plg. 1.1).

meilės aktas; be to, tą aktą lydintys jausmai gali būti labai įvairūs. Tai, ką Jėzus jaučia apsėstajam, yra visai kas kita negu tai, ką jis jaučia mylimiausiam mokiniui; tačiau meilė juk viena. Jausmus „turime", o meilė vyksta. Jausmai gyvena žmoguje; bet žmogus gyvena savo meilėje. Tai ne metafora, o tikrovė: meilė nesusijusi su *Aš* taip, tarsi *Tu* būtų jos „turinys", jos objektas; meilė yra *tarp Aš* ir *Tu*. Kas to nežino, kas to nežino visa esybe, tas nepažįsta meilės, nesvarbu, kad jis priskiria meilei jausmus, kuriuos išgyvena, kuriuos patiria, kuriais mėgaujasi ir kuriuos išreiškia. Meilė yra veikimas, aprėpiantis visą pasaulį. Tam, kas būva meilėje, kas žvelgia būdamas joje, tam žmonės išsilaisvina iš šurmulio pančių; geri ir blogi, protingi ir kvaili, gražūs ir bjaurūs - vienas po kito jie tampa jam tikrove ir tavuoju *Tu*, tai yra tampa tais, kurie išsivadavo, išsiveržė, kurie esti vieninteliai ir esti priešais [34]; išskirtinumas randasi tarsi stebuklas kiekvieną kartą iš naujo - taip žmogus gali veikti, gali padėti, gydyti, auklėti, pakylėti, išganyti. Meilė yra manojo *Aš* atsakomybė už tavąjį *Tu*: joje tveria tai, kas negali tverti jokiame jausme - visų mylinčiųjų lygybė, nuo mažiausio iki didžiausio, ir nuo palaimingai saugaus, kurio gyvenimas aprėžtas vienu mylimu žmogumi, iki to, kuris iki gyvos galvos lieka prikaltas prie pasaulio kryžiaus, to, kuris pajėgus ir pasiryžęs atlikti siaubingą dalyką - mylėti *žmones*.

Telieka paslaptis, ką reiškia veikimas trečiajame pavyzdyje, kuriame turėtų būti kalbama apie gyvą būtybę ir jos stebinį. Patikėk paprasta gyvenimo magija, patikėk visa ko tarnyste, ir suprasi, ką reiškia visas tas padarui būdingas laukimas,

---

[34] *einzig und gegenüber wesend*. Nors iš pirmo žvilgsnio prielinksnis *gegenüber* (=priešais) čia vėl atgauna savo „natūralią", t.y. prielinksninę formą, nederėtų pamiršti, kad šioje knygoje tai „kategorija". Šiame sakinyje ja nusakomas tam tikras esamumo (wesen) būdas. Kitas to esamumo būdas yra „vieninteliai".

žvalgymasis, „grąžymasis"[35]. Bet koks žodis visa tai iškreiptų; bet pažvelk, esybės gyvena aplink tave, ir nesvarbu, kurios link eisi - visuomet ateisi į esybę.[36]

[1.20]

Santykis yra abipusybė. Manasis *Tu* veikia mane taip pat, kaip aš veikiu jį. Mūsų mokiniai mus formuoja, mūsų kūriniai mus augina. „Blogasis" tampa apreiškimu tada, kai jį paliečia šventas pamatinis žodis. O, kaip mus auklėja vaikai, kaip mus auklėja žvėrys! Gyvename nesuvokiamu būdu apglėbti visa-abipusybės.

[1.21]

- Tu kalbi apie meilę taip, tarsi tai būtų vienintelis santykis tarp žmonių; bet ar turi teisę pasirinkti tik ją (tegu tik kaip pavyzdį), jei esama ir neapykantos?

- Kol meilė „akla", kol ji nemato *visos* esybės, tol ji dar tikrai nepriklauso pamatiniam santykio žodžiui. Neapykanta akla iš prigimties: neapkęsti galima tik *dalį* esybės. Kas mato esybės visumą ir vis dėlto ją atstumia, tas jau yra nebe neapykantos karalystėje, o srityje, kurioje galimybę sakyti *Tu* aprėžia žmogiškasis netobulumas. Tai, jog tarpais žmogus savo žmogiškajam *Priešais* negali pasakyti pamatinio žodžio, kuriame visuomet glūdi pritarimas užkalbintajai esybei, arba tai, jog jis priverstas atstumti kitą žmogų ar save patį - šitai reiškia ribą, ties kuria įėjimas-į-santykį pamato savo reliatyvumą. Šią ribą galima panaikinti tik panaikinant patį reliatyvumą.

Tačiau tas, kuris tiesiogiai neapkenčia, yra arčiau santykio negu tas, kuris neturi nei meilės, nei neapykantos.

---

[35] *Kopfvorstrecken*. Čia, matyt, reikia įsivaizduoti katei būdingus judesius, apie kuriuos Buberis rašo trečioje dalyje (plg. [3.9]).

[36] Šios „paslaptingos" pastraipos prasmė paaiškėja trečioje dalyje, kur kalbama apie Dievą.

Štai taurioji mūsų lemties melancholija: mūsų pasaulyje kiekvienas *Tu* turi virsti *Tai*. Nors ir kaip išskirtinai jis buvo esamasis betarpiškame santykyje, vos tik santykio veikimas nutrūksta arba vos tik į jį įsibrauna kokia priemonė[37], *Tu* kaip mat virsta objektu tarp objektų, galbūt pačiu kilniausiu objektu, vis dėlto tik vienu iš objektų, išmatuotu ir aprėžtu. Kas vienu požiūriu kūrinyje yra įtikrovinimas, tas kitu požiūriu yra nutikrovinimas. Tikras stebinys yra trumpalaikis; gamtos esybė, ką tik man atsivėrusi abipusio poveikio paslaptyje, jau tapo aprašoma, skaidoma, dedama šalia kitų, ji virto daugybės įvairių dėsnių sankirta. Net meilė negali sustingti kaip betarpiškas santykis; ji tęsiasi, tačiau tęsiasi aktualumui keičiant latentiškumą. Žmogus, kuris ką tik buvo vienintelis ir neapibūdintas, ne esantis, o esamas[38], ne patiriamas, o paliečiamas - tas žmogus štai jau virto *Juo* ar *Ja*, virto savybių suma, simboliniu kiekiu[39]. Dabar vėl galiu skirti jo plaukų, jo kalbos, jo gerumo spalvą; tačiau kol galiu tai daryti, jis *jau* nebėra ir *dar* nėra mano *Tu*.

Pati kiekvieno pasaulyje esančio *Tu* esmė tokia, kad tapti daiktu arba vis iš naujo pasinerti į daiktiškumą jam yra fatališka neišvengiamybė[40]. Daiktų kalba galėtume sakyti: kiekvienas

---

[37] *von Mittel durchsetzt*. Taikant priemonę, veiksmas „įtarpinamas" (vermittelt) ir drauge sudvejinamas: atsiskiria priemonė ir tikslas, kurio siekiama taikant tą priemonę. Veiksmo „įtarpinimas" panaikina veikimo betarpiškumą, t.y. tiesioginį sąlytį su tikrove. (Plg. 24 išn.)

[38] *nicht vorhanden, nur gegenwärtig*. Vokiškas žodis „vorhanden" (= „esantis") reiškia tokį buvimo modusą, kuriame vyrauja galimybės aspektas. Antai taip sakoma kalbant apie „esančias" atsargas (t.y. apie tai, ką galima panaudoti). Tad „esančio" ir „esamo" priešstata turėtų būti suprantama kaip žmogaus galimybės ir tikrovės, abstrakcijos ir konkretybės aspektų priešstata.

[39] *ein figurhaftes Quantum*. Atrodo, Buberis čia turi omenyje žmogaus konkretybę pavaduojantį simbolį, kai imamas domėn tik tam tikrų to žmogaus savybių kiekis ir jam suteikiama „pavaduojančio simbolio" („figūros") prasmė.

[40] *verhängt*. Šis žodis yra veiksmažodinė žodžio *Verhängnis* (=fatumas) forma. Plg. 13 išn.

daiktas pasaulyje arba prieš savo sudaiktėjimą, arba po jo gali tam tikram *Aš* pasirodyti kaip jo *Tu*. Tačiau objektinė kalba užkabina tik pačią veiksminio gyvenimo[41] viršūnę.

Tai - lėliukė, *Tu* - plaštakė.[42] Tiesa, tų būklių kaita ne visuomet sklandi. Dažniau tai gilaus dvilypumo sujauktas chaotiškas vyksmas.

[1.23]

Pradžioje yra santykis.

Imkime „laukinių" žmonių kalbą, t.y. kalbą tautų, kurios objektų požiūriu liko skurdžios ir kurių gyvenimas remiasi į siaurą esamybės prisodrintų aktų sritį[43]. Šios kalbos ląstelių branduoliai, žodžiai-sakiniai, gramatikos lygmens nepasiekę pirmapradžiai dariniai, kuriuos suskaidžius randasi kalbos dalių įvairovė, dažniausiai išreiškia santykio visybę. Mes sakome: „toli toli", o zulusas sako žodį-sakinį, kuris reiškia: „ten, kur sušunkama: 'o, motin, pražuvau!'"; o Ugnies žemės gyventojas pranoksta mūsų analitinę išmintį, kai pasako septynių skiemenų žodį-sakinį, kurio tiksli prasmė tokia: „žvelgia vienas į kitą, kiekvienas laukdamas, kada kitas ryšis padaryti tai, ko abu trokšta, bet nenori padaryti". Ši visuma supa asmenis, turinčius daiktavardžių ir įvardžių pavidalą; jie reljefiški, erdvės požiūriu nesavarankiški. Čia svarbūs ne

---

41 *wirklichen Lebens*. Plg. 19, 20 išn.

42 Pirmame knygos leidime šis sakinys skambėjo kiek kitaip: „*Tai* - amžinoji lėliukė, *Tu* - amžinoji plaštakė." Išbraukdamas žodį „amžinoji", Buberis, matyt, nori išvengti su „amžinybės" įvaizdžiu susijusių idealistinių „anapusybės" asociacijų, kurios kalbamam dalykui suteikia netikrumo, abstraktumo atspalvį. Tai, kas Buberiui čia pirmiausia rūpi, yra *Tu* ir *Tai* virsmo konkretus, gyvas pobūdis.

43 *„gegenstandsarm"...„gegenwartsstark"*. Indiferentiškam, abejingam, negyvam, „daiktiškam" „stovėjimui priešais" priešinamas angažuotas, gyvas „laukimas", kurį Buberis traktuoja ne kaip pasyvų „nieko neveikimą", o kaip intensyvų aktą. Plg. 26, 135 išn.

skaidymo ir svarstymo[44] produktai, o tikra pirmapradė vienybė, išgyventas santykis.

Mes sveikiname sutiktą žmogų linkėdami jam gero arba patvirtindami jam savo atsidavimą, arba pavesdami jį Dievui. Bet kokios sąlyginės atrodo visos šios nudėvėtos formulės (kas šūksnyje „Labas!"[45] dar liko iš pirmapradžio galios suteikimo!), kai jas sugretiname su amžinai jaunu, kūnišku kafrų[46] pasveikinimu, santykiu: „Matau tave!", arba tokio pat pasveikinimo amerikietišku variantu, juokingu ir sykiu iškiliu: „Užuosk mane!".

Tikėtina, kad santykiai ir sąvokos, taip pat asmenų bei daiktų vaizdiniai išsirutuliojo iš santykių vyksmų bei santykių būsenų vaizdinių. Elementarūs, dvasią žadinantys „gamtos žmogaus" įspūdžiai ir jauduliai kyla iš santykio vyksmų, kokio nors *Priešais* išgyvenimo, ir santykio būsenų, gyvenimo su kokiu nors *Priešais*. „Gamtos žmogus" negalvoja apie Mėnulį, kurį mato kasnakt, tol, kol vieną kartą sapne ar tikrovėje Mėnulis nepriartėja prie jo kūnišku pavidalu, neprisiartina, neužkeri jo savo judesiais, kol prisilietęs nesuteikia jam skausmo arba džiaugsmo. Tas prisilietimas jam įspaudžia ne optinį judančio šviesulio vaizdą, ne su tuo šviesuliu kažkaip susijusios demoniškos esybės vaizdinį, bet judesį - Mėnulio poveikio sukeltą *jaudulio vaizdą*, persmelkiančio kūną jaudulio, nuo kurio tik pamažu atsiskiria Mėnulio, kaip veikiančio asmens, įvaizdis: tik tada ano kasnakt regimojo ir nesuvokiamojo prisiminimas

---

[44] *Zerlegung und Überlegung.* Pasinaudodamas šių vokiškų žodžių bendra šaknimi, Buberis nori atkreipti mūsų dėmesį į tai, kad „svarstymas" (*Überlegung*) iš esmės yra tos pačios rūšies veiksmas, kaip ir skaidymas: jo rezultatas visada yra tik dalys, o ne visuma.

[45] *Heil!* Kai Buberis rašė šią knygą, pasveikinimas „Heil!" dar nebuvo įgijęs nacionalsocialistinių konotacijų. Tuo metu jis reiškė tik gero palinkėjimą, maždaug atitinkantį lietuviškąjį „labas!". Pasveikinimo prasmė pasikeitė 1933 metais, kai Vokietijoje į valdžią atėjo nacionalsocialistai, pasveikinimą „Heil!" pavertę „vokišku pasveikinimu" („der deutsche Gruß").

[46] Kafrais (arab. *kafir* - klaidatikis) musulmonai vadino Šiaurės Afrikos gyventojus nemusulmonus.

įžiebia to poveikio sukėlėjo ir savininko vaizdinį. Taip dar ne patirtą, o tik iškęstą *Tu* darosi įmanoma suobjektinti taip, kad vietoj jo rastųsi *Jis* arba *Ji*.

Tai, kad visi esminiai reiškiniai iš pradžių turėjo dar ilgai juose išlikusį santykio pobūdį, leidžia geriau suprasti ir tam tikrą, šiuolaikinių tyrinėtojų dažnai pastebimą ir plačiai diskutuojamą, bet vis dar nepakankamai suvokiamą pirmykščio gyvenimo dvasinį elementą - tą paslaptingą galią, kurios sąvoka įvairiais pavidalais aptinkama daugelio pirmykščių tautų tikėjimuose ar nuo jų dar neatsiskyrusioje žinijoje - tuos *mana*[47] arba *orenda*[48], nuo kurių tiesus kelias į *brahmaną*[49] pirmaprade šio žodžio prasme ar net į maginiuose papirusuose[50] bei apaštalų laiškuose minimus *dynamis*, *charis*[51]. Šią galią bandyta nusakyti kaip antjuslinę ir antgamtinę jėgą, abiem atvejais taikant mūsų kategorijas, kurios neatitinka laukinio kategorijų. Laukinio žmogaus pasaulio ribas nustato jo kūniškas išgyvenimas, kuris visai „natūraliai" aprėpia ir tokius dalykus, kaip, pavyzdžiui, mirusiųjų apsilankymas; nejuslinius dalykus laikyti esančiais jam atrodo neprotinga. Visi reiškiniai, kuriems jis pripažįsta „mistinę potenciją", yra elementarūs santykių

---

[47] *mana*. Melanezijos salų gyventojai taip vadina antgamtinę jėgą, kurią valdantis žmogus įgyja maginių galių.

[48] *orenda* . Irokėzų kalbos žodis, reiškiantis maždaug tą patį, kaip ir „mana".

[49] *brahmanas* (sanskr. beasmenis, absoliutus dvasinis pradas) - *Bhagavad-Gitoje* Krišna taip kalba apie šį pradą: "Brahmanas, dvasia, neturinti pradžios ir pavaldi Man, plyti anapus šio materialaus pasaulio priežasčių ir pasekmių." (*Bhagavad-Gita*, 13.13)

[50] 1880 metai Egipte rasti graikiškų bei koptiškų tekstų (daugiausia užkeikimų) rinkiniai.

[51] Žodis *dynamis* (δύναμις) Naujajame Testamente reiškia ypatingą jėgą, galią, galybę. Pvz., *Lk 6, 19*: „Visa minia stengėsi jį paliesti, nes iš jo ėjo galia ir visus gydė." Žodis *charis* (χάρις = malonė, palankumas) aptinkamas daugiausia apaštalo Pauliaus laiškuose, kuriuose jis siejamas su apaštališkąja misija bei įvairiomis „dvasinėmis dovanomis" (charizmomis) - „išminties žodžiu", „pažinimu", tikėjimu", „gydymo dovana", „pranašavimu" ir pan. (plg. *1 Kor 12, 8-10*).

vyksmai, t.y. apskritai visi vyksmai, kuriuos jis apmąsto todėl, kad jie sujaudina jo kūną ir palieka jame jaudulio vaizdą. Tą galią turi Mėnulis, ją turi ir numirėlis, aplankantis jį naktimis ir savo apsilankymu suteikiantis jam kančią arba numalšinantis geidulius, ją turi kepinanti saulė ir staugimu jį pasitinkantis žvėris, ją turi žvilgsniu jį pavergiantis vadas, ją turi ir šamanas, kurio giesmė jį pripildo medžioklei būtinų jėgų. *Mana* yra būtent tai, kas veikia, kas asmenį-Mėnulį, kybantį aukštai danguje, paverčia tuo *Tu*, kurio akivaizdoje mums užverda kraujas ir kuris įsispaudžia atmintyje, kai jo daiktiškas vaizdas atsiskiria nuo jaudulio vaizdo, nors savaime niekada nepasirodo kitaip, tik kaip poveikio sukėlėjas ir savininkas; *mana* yra tai, ką turėdamas (pavyzdžiui, stebuklingą akmenį), pats gali taip veikti. Laukinio žmogaus „pasaulėvaizdis"[52] magiškas ne todėl, kad jo centre glūdi maginė žmogaus galia, bet todėl, kad toji galia yra tik ypatinga bendros galios atmaina, galios, iš kurios kyla bet koks esybinis veikimas. Jo pasaulėvaizdžio priežastingumas netolydus; tai kiekvieną kartą naujas jėgos blykstelėjimas, iškrova ir savi-sužadinimas (Sichhinwirken), sąryšio neturintis vulkaninis judėjimas. *Mana* yra pirmapradė abstrakcija, tikriausiai pirmesnė už, pavyzdžiui, skaičių, tačiau ne antgamtiškesnė už jį. Prisiminimas lavėdamas rikiuoja vieną po kito didžiuosius santykio įvykius, pirmapradžius sukrėtimus; tai, kas savisaugos instinktui atrodo svarbiausia, kas pažinimo instinktui atrodo labiausiai verta dėmesio, t.y. tai, kas „veikia", iškeliama į pirmą planą, įgyja savarankiškumą; tai, kas ne taip svarbu, kas nėra bendra, kintantis išgyvenimų *Tu* pasitraukia į antrą planą, lieka izoliuota atmintyje, ilgainiui objektyvuojasi ir pamažu susiburia į grupes, į rūšis; ir pagaliau trečias iš eilės, šiurpus, nes

---

[52] Žodį „pasaulėvaizdis" (Weltbild) Buberis čia vartoja perkeltine prasme (tai rodo kabutės), nes „laukinio žmogus" gyvenime pasaulėvaizdžio tikrąja to žodžio prasme nėra: pasaulėvaizdis - tai „pasaulio vaizdas", t.y. tai, ką galima pamatyti tik atsistojus *šalia* pasaulio, tuo tarpu „laukinis žmogus" yra tobulai ištirpęs savo pasaulyje, todėl jis negali turėti „pasaulėvaizdžio".

izoliuotas, kartais baisesnis vaiduoklis negu numirėlis ir Mėnulis, bet juo toliau, juo akivaizdesnis, išnyra antrasis, „nekintantis" partneris - „*Aš*".

Aš-sąmonė lygiai taip pat mažai susijusi su pirmapradžiu „savi"-saugos instinktu, kaip ir su kitais instinktais; ne *Aš* nori daugintis, bet kūnas, dar nepažįstantis jokio *Aš*; ne *Aš*, o kūnas nori gaminti daiktus, įrankius, žaislus, nori būti „kūrėjas"; ir net primityvioje pažinimo funkcijoje neįmanoma rasti jokio, net paties naiviausio, vaikiško patiriančio subjekto funkcijos pavidalo - *cognosco ergo sum*[53]. *Aš* tarsi elementas randasi tada, kai pirmapradžiai išgyvenimai, vitaliniai pirmapradžiai žodžiai *Aš-veikiantis-tavąjį-Tu* ir *Tu-veikantis-manąjį-Aš* suskaidomi substantyvuojant, hipostazuojant dalyvius.

[1.24]

Esminis skirtumas tarp dviejų pamatinių žodžių laukinio dvasios istorijoje išryškėja tuo būdu, kad jau pirmapradžiame santykio įvykyje jis natūraliu, tarsi dar pavidalo neturinčiu būdu ištaria pamatinį žodį *Aš-Tu*, vadinasi, taria jį dar nepažinęs savęs kaip savojo *Aš*; tačiau būtent tas pažinimas, *Aš* atsiejimas apskritai įgalina pamatinį žodį *Aš-Tai*.

Nors pirmasis pamatinis žodis gali būti išskaidytas į *Aš* ir *Tu*, jis randasi ne sudedant *Aš* ir *Tu* - jis ankstesnis už *Aš;* antrasis pamatinis žodis randasi sudedant *Aš* ir *Tai* - jis vėlesnis už *Aš*.

Pirmykščiame santykio įvykyje jau glūdi *Aš*, nes *Aš* yra išskirtinis. Kadangi jo esmė tokia, kad jis turi tik du visiškai aktualius partnerius - žmogų ir jo *Priešais*, kadangi pasaulis tame santykyje virsta dvilype sistema, tai jau jame žmogus nujaučia kosminę *Aš* patetiką, nors paties *Aš* dar ir nesuvokia.

---

[53] lot. *pažįstu, vadinasi esu* - Buberis čia parafrazuoja Descartes'o siūlomą absoliučios savimonės formulę: *cogito ergo sum* (=mąstau, vadinasi esu), tapusią visos Naujųjų laikų „savimonės filosofijos" pamatu.

Tuo tarpu natūraliame fakte, kuris pavirs pamatiniu žodžiu *Aš-Tai*, patyrimu, orientuotu į *Aš*, šiame natūraliame fakte paties *Aš* dar nėra. Tas faktas yra žmogaus kūno, kaip jo pojūčių savininko, atsaja nuo aplinkos. Kūnas per šį savo savitumą mokosi pažinti ir skirti save, tačiau atsaja yra grynas buvimas „vienas-šalia-kito", todėl ji negali įgyti implicitinio *Aš*-iškumo.

Bet kai tik išryškėja santykio *Aš*, savuoju atsietumu tapdamas egzistenciškas, tai šis *Aš* - keistu būdu save atskiesdamas ir funkcionalizuodamas - įžengia į natūralų kūno atsajos nuo aplinkos faktą ir pažadina jame *Aš*-iškumą. Tik dabar gali rastis sąmoningas *Aš*-aktas, pirmasis pamatinio žodžio *Aš-Tai*, į *Aš* orientuoto patyrimo pavidalas: pasirodęs *Aš* paskelbia save pojūčių savininku, o aplinką - jų objektu. Žinoma, visa tai vyksta „primityvia", o ne „gnoseologine" forma[54]; tačiau jei sakinys „aš matau medį" pasakomas taip, kad jis nebe pasakoja santykį tarp žmogaus-*Aš* ir medžio-*Tu*, o konstatuoja, kad medį-objektą suvokia žmogus-sąmonė, tai jis subjektą ir objektą jau atitvėrė siena: pamatinis žodis *Aš-Tai*, išskyrimo žodis buvo ištartas.

[1.25]

- Ar tad toji mūsų lemties melancholija radosi neatmenamais laikais?

- Be abejo: kadangi sąmoningas žmogaus gyvenimas radosi neatmenamais laikais. Tačiau sąmoningas gyvenimas tėra pasaulio būties pasikartojimas žmogiškojo tapsmo pavidalu. Dvasia pasirodo laike kaip gamtos gaminys ar net kaip jos

---

[54] „Gnoseologine" forma Buberis vadina čia aprašytą „Aš" tapsmą, kai „Aš" suvokiamas tarsi stebint jį iš šalies. Tada ir santykis suvokiamas kaip subjekto ir objekto priešprieša. Tuo tarpu „gnoseologinės" formos priešybė „primityvi" forma reiškia, kad visa tai, ką „gnoseologas" čia aprašo aiškiai ir vienareikšmiškai atskirdamas bei įvardydamas, lieka ne pastebėta ir užfiksuota, o gyvai išgyventa.

šalutinis produktas, tačiau būtent dvasia yra tai, kas gamtą apgaubia anapus laiko.

Dviejų pamatinių žodžių priešybė įvairiais laikais ir įvairiuose pasauliuose vadinama daugybe vardų; tačiau jos bevardė tiesa ją neatsiejamai pririša prie kūrinijos.

[1.26]

- Tai tu tiki, kad žmonijos pradžioje būta rojaus?

- Net jei ta pradžia būtų buvusi pragaras - o juk visiškai aišku, kad pradžia, kurią gali aptikti istorinis mąstymas, buvo pilna ir pykčio, ir baimės, ir kančios, ir žiaurumo - ji nebuvo netikra.

Žinoma, tai, ką susitikimuose išgyvendavo pirmykštis žmogus, nebuvo jaukus malonumas; bet geriau jau realiai išgyventos esybės prievartavimas negu rūpestis beveidžiais skaitvardžiais! Pirmasis yra kelio Dievop pradžia, o nuo antrojo prasideda tik kelias į nieką.

[1.27]

Laukinis, kurio gyvenimas, net jei jį pažintume iki pačių pašaknų, mums gali būti tik tikrojo pirmykščio žmogaus gyvenimo alegorija, leidžia tik labai paviršutiniškai pažvelgti į abiejų pamatinių žodžių sąryšį laike. Daugiau žinių gauname iš vaiko.

Čia visai akivaizdžiai matome, kad pamatinių žodžių tikrovė išnyra iš gamtinės tikrovės: pamatinio žodžio *Aš-Tu* dvasinė tikrovė - iš susietumo su gamta, pamatinio žodžio *Aš-Tai* tikrovė - iš gamtos atsiejimo[55].

---

[55] Šiame sakinyje Buberis pabrėžia pamatinių žodžių priešstatos esminį skirtumą nuo dvasios ir gamtos priešstatos, būdingos idealistinėms filosofijoms. Tai, jog pamatiniai žodžiai išauga iš „gamtinės tikrovės", pirmiausia reiškia, kad pati tikrovė yra dvejopa: tardamas pamatinį žodį *Aš-Tu*, su pačia gamta susitinku kaip su asmeniu. Tuo tarpu tardamas pamatinį žodį *Aš-Tai*, dvasią ir asmenį paverčiu daiktiška abstrakcija.

Dar negimusio vaiko gyvenimas yra gryna, natūrali sąsaja, susiliejimas, kūniška sąveika; šiuo atveju pasirodo, kad tampančios esybės gyvenimo horizontas yra savitu būdu įkomponuotas ir sykiu neįkomponuotas į ją nešiojančios esybės gyvenimo horizontą; juk jis rymo ne tik žmogaus-motinos įsčiose. Ši sąsaja yra tokia kosminė, kad primena proistorinį įrašą, kuris (nors jį galima perskaityti tik hipotetiškai) mitinę žydų kalba reiškia: motinos įsčiose žmogus žino viską, bet gimdamas viską užmiršta. Tačiau ta sąsaja jame išlieka kaip slapta svajonė. Ne jo ilgesys yra noras grįžti atgal - taip mano tie, kurie dvasią (painiodami ją su intelektu) laiko gamtos parazitu - o greičiau dvasia yra gamtos žiedas, kurio, žinia, tyko visokiausios ligos. Tai dvasios gyvenimui pabudusios esybės troškimas susijungti su jos tikruoju *Tu*.

Kiekvieno kūdikio tapsmas, kaip ir kiekvienos esybės tapsmas, randasi Didžiosios Motinos įsčiose: dar nediferencijuotame ir dar neįpavidalintame pirmapradžiame pasaulyje. Jis atsiskiria nuo šio pasaulio, kad gyventų asmens gyvenimą, ir tik tamsos akimirkomis, kai nuo to gyvenimo pabėgame (tai atsitinka kiekvieną naktį net ir sveikiausiems iš mūsų), mes vėl priartėjame prie pirmapradžio pasaulio. Tačiau tas atsiskyrimas įvyksta ne taip, kaip atsiskiriame nuo savo tikros motinos - ne staiga ir ne katastrofiškai; atsiskyrimo terminas tarsi atidedamas ir kūdikiui suteikiama galimybė prarastą natūralią sąsają su pasauliu pakeisti dvasine sąsaja, t.y. santykiu. Kūdikis paliko karštą chaoso tamsą ir įžengė į šaltą, aiškią kūriniją, tačiau pastarosios dar neturi. Jam dar teks tą kūriniją išgauti ir paversti sau tikrove, teks tą pasaulį iš-žiūrėti, iš-klausyti, iš-lytėti ir iš-vaizduoti.[56] Savąjį pavidalumą kūrinija atskleidžia

---

[56] *erschauen, erhorchen, ertasten, erbilden*. Vokiečių kalboje priešdėlis *er-* suteikia veiksmažodžiui didelių pastangų reikalaujančio ir tam tikrą užbaigtą rezultatą pateikiančio veiksmo reikšmę. Lietuvių kalboje tokią funkciją atliekančio priešdėlio nėra. Matyt, artimiausias pagal prasmę yra priešdėlis *iš-*, tačiau šis priešdėlis dar nurodo ir tam tikrą veiksmo kryptį, kurios vokiškasis *er-* nenurodo.

susitikime; ji ne subyra į jos laukiančias jusles, o stojasi priešais jusles, kurios ją griebia. Tampantis žmogus dar turi gerokai paplušėti, kad įgytų, patrauktų savo pusėn tai, kas jau tapusį žmogų įtrauks į žaidimą[57] kaip įprastas objektas. Nė vienas daiktas nėra sudėtinė patyrimo dalis, nė vienas daiktas nepateikia savęs kaip nors kitaip, tik kaip sąveikaujančią *Priešais* jėgą. Kūdikis, kaip ir laukinis, gyvena tarp miego ir miego (didesnė dalis jo būdravimo taip pat yra miegas), tarp susitikimo blyksnio ir atspindžio.

Santykio siekimo pirmapradiškumas pasireiškia jau ankstyvuoju, miglotu tarpsniu. Kūdikis dar negeba suvokti kokio nors atskiro daikto, bet jo nedrąsus žvilgsnis jau krypsta į nepažįstamą tolį, o tada, kai jis tikrai nejaučia alkio ir neieško maisto, jo minkšti rankų metmenys, atrodo, visai be jokio tikslo graibsto tuščią erdvę, tiesiasi neapibrėžties link. Šitai galima sieti su gyvūniškumu, tačiau taip nieko nepaaiškinsime. Juk būtent šis žvilgsnis po daugybės bandymų pagaliau priglus prie raudonų apmušalo arabeskų ir neatsiplėš nuo jų tol, kol jam neatsivers raudonumo siela; būtent šis judesys įgis juslinį pavidalą ir apibrėžtumą, kai, susidūręs su pliušiniu meškiuku, meiliai ir taip, kad jau bus nebeįmanoma pamiršti, įžvelgs jo vientisą kūnišką pavidalą; ir viena, ir kita yra ne objekto patyrimas, bet susidūrimas su (žinoma, tik „vaizduotėje") *Priešais,* kuris atrodo kaip gyvas. (Beje, ši „vaizduotė" tai ne koks „animizmas", viskame regintis sielą; tai instinktas, verčiantis viską paversti *Tu*, potraukis visur būti santykyje, potraukis, kuris net tada, kai nėra gyvo ir veikiančio *Priešais*, o duotas tik jo atvaizdas ar simbolis, iš savo paties pilnatvės papildo gyvą veikimą.) Paskiri, neartikuliuoti garsai dar beprasmiškai ir atkakliai aidi tuštumoje, tačiau būtent jie vieną dieną netikėtai taps pokalbiu. Bet su kuo? Galbūt tik su kunkuliuojančiu

[57] *umspielen* gali reikšti ir „aplošti" ar „apgauti", kai, pavyzdžiui, futbolo puolėjas apgauna gynėją ir prasiveržia prie vartų. Iš tiesų „įprastas objektas" dažnai tokiu būdu „aplošia" žmogų ir jį užvaldo.

arbatinuku, bet tai jau bus pokalbis. Dažnai jaudulys, kurį paprastai vadiname refleksu, būna puiki mūrininko mentelė asmens pasauliui statyti. Netiesa, kad vaikas pirma suvokia objektą ir tik po to sueina su juo į santykį. Pirmesnis yra santykio siekimas - išgaubta ranka, į kurią įsiglaudžia *Priešais*; santykis su *Priešais*, bežodis, pradinis *Tu*-sakymo pavidalas, yra paskesnis, o tapimas daiktu yra daug vėlesnis produktas; jis, kaip ir Aš tapsmas, randasi iš pirmapradžių išgyvenimų išskaidymo, susietų partnerių atsiejimo. Pradžioje yra santykis: kaip esmės kategorija, kaip pasirengtumas, kaip sugriebianti forma, kaip sielos modelis; kaip santykio apriori; kaip *įgimtasis Tu*.

Išgyventi santykiai yra įgimtojo *Tu* realizacijos tame, kurį sutinkame; tai, kad jį galima suvokti kaip *Priešais*, kurį priimame kaip išskirtinį ir į kurį kreipiamės pamatiniu žodžiu, remiasi santykio a priori.

Potraukyje ieškoti kontakto (pirmiausia taktilinio, o vėliau ir optinio kito asmens „lytėjimo") labai greitai pasireiškia įgimtas *Tu*, tad tas potraukis vis labiau ima reikšti abipusiškumą, „švelnumą". Tačiau lygiai taip pat yra apibrėžtas ir vėliau išryškėjantis kūrimo potraukis (potraukis gaminti daiktus sintetiniu arba, jei tai neįmanoma, analitiniu būdu: skaidant, ardant), todėl taip randasi to, kas padaryta, „suasmeninimas", „pokalbis" su juo. Vaiko sielos raida neatsiejama nuo troškimo turėti *Tu* raidos, nuo šio troškimo patenkinimo arba nepatenkinimo, nuo troškimo eksperimentų žaismo ir tragiškai rimto bejėgiškumo. Tikrai suprasti tuos dalykus mums kliudo kiekvienas bandymas juos redukuoti į siauresnes sritis, todėl mums gali patarnauti tik tai, jei, stebėdami ir aptardami juos, neišleisime iš akių jų kosminės-metakosminės kilmės: kaip jie išnyra iš nediferencijuoto ir neįpavidalinto pirmapradžio pasaulio, iš kurio, tiesa, jau išsirutuliojo pasaulyje gimęs kūną turintis individas, tačiau tai dar ne gyvenamo kūno individas, dar ne aktualizuotas individas, dar ne esybė; ji ilgainiui randasi iš kūną turinčio individo, kai šis stojasi į santykius.

Žmogus tampa *Aš* [tavajame] *Tu*. *Priešais* pasirodo ir išnyksta, santykio įvykiai sutankėja ir išretėja, ir šioje kaitoje pamažu augdamas nuskaidrėja nekintamo partnerio suvokimas, *Aš* suvokimas. Tiesa, jis vis dar apraizgytas santykiu, surištas su *Tu* ir tebėra pažinumas (Erkennbarwerden) to, kuris siekia [tavojo] *Tu*, bet pats nėra *Tu;* tačiau suvokimas vis tvirtėja, kol pagaliau saitai sutrūksta ir *Aš* akimirkai stojasi prieš atsietąjį save kaip prieš *Tu*, bet stojasi tik tam, kad tą pačią akimirką užvaldytų save ir nuo tol sąmoningai dalyvautų santykyje.

Tik dabar gali susidaryti antrasis pamatinis žodis. Taip, santykio *Tu* nuolat blyško, tačiau jis dėl to netapo *Tai*, priklausančiu kokiam nors Aš, netapo tuo neįpareigojančio suvokimo ir patyrimo objektu, kuriuo jis nuo šiol bus; jis tapo *Tai* pačiam sau, iš pradžių nepastebimu ir laukiančiu tapimo naujame santykio įvykyje. Ir nors į gyvenamą kūną pamažu bręstantis fizinis kūnas[58] atsiskyrė nuo aplinkos kaip savųjų pojūčių savininkas ir kaip savųjų paskatų vykdytojas, tačiau atsiskyrė tik kaip orientacija vienas-šalia-kito, o ne kaip absoliutus *Aš* ir objekto atskirumas. Tačiau dabar atskirtasis *Aš* jau yra permainytas: buvusi substancinė pilnatvė susitraukė ir virto funkciniu patiriančio ir vartojančio subjekto tašku[59]; atskirtasis *Aš* stojasi greta kiekvieno „*Tai*, koks šis yra pats

---

[58] *zum Leib reifende Körper*. Fizinis kūnas yra paprastas „daiktas", t.y. tai, ką patiriu, stebiu iš šalies. Tokio „daikto" brendimas „į gyvenamą kūną" reiškia jo „išdaiktėjimą", virtimą tuo, kas yra gyvenama. Plg. 9 išn.

[59] *funktionale Punkthaftigkeit*. Kaufmanno siūlomas vertimas „functional one-dimensionality" (gal tai aliuzija į Herberto Marcuses „one-dimensional man"?) išradingas, bet netikslus: „vienmatė" (one-dimensional) yra tiesė, tuo tarpu taškas veikiau yra „bematis" - tai „nulinio matmens" geometrinis objektas. Atrodo, kaip tik ši taško ypatybė Buberiui ir yra svarbiausia: pats savaime „patiriantis ir naudojantis subjektas" yra „niekas", „taškas", „nulis", t.y. jis nėra jokia apčiuopiama substancija, o yra tik nesavarankiškas patyrimo ir naudojimo funkcijų momentas, visą apibrėžtumą gaunantis tik iš tų funkcijų.

sau"[60], užvaldo jį ir susijungia su juo naujame pamatiniame žodyje. *Aš*-išku tapęs žmogus, žmogus, kuris sako *Aš-Tai*, stovi daiktų akivaizdoje, o ne prieš juos[61] abipusių sąveikų sraute. Palinkęs prie pabirų daiktų su objektyvuojančia analitinio žvilgsnio lupa arba nukreipęs į juos objektyvuojančio sintetinio žvilgsnio žiūroną ir dėliodamas juos į tam tikrą mizansceną, jis savo stebėjimuose juos atsieja be išskirtinumo jausmo arba juos susieja be kosminės vienybės pajautimo - išskirtinumo jausmą jis gali rasti tik santykyje, o kosminės vienybės pajautimą tik turėdamas pastarąjį jausmą. Tik dabar jis patiria daiktus kaip savybių sumas: tiesa, savybės liko jo atmintyje kaip kiekvieno santykio išgyvenimo prisiminimas, kaip priklausančios to santykio vidiniam[62] *Tu*, tačiau tik dabar daiktas jam ima

---

[60] *„Es für sich"*. Hegelis (1770-1831) *„für sich"* arba *„Fürsichsein"* vartoja kaip terminą žymėti grynajam refleksijos santykiui, kuriame nėra jokio būties požiūriu apibrėžto turinio (pvz., dviejų tik vienas kitą atspindinčių veidrodžių santykis), kitaip negu „an sich", kur santykis su savimi pačiu yra substanciškas, tikrinis. Nors Buberis vartoja šią sąvoką, neteikdamas jai specialios hegeliškosios prasmės, vis dėlto tam tikrą panašumą į hegeliškąją vartoseną galima įžvelgti: *„Tai*, koks šis yra pats sau" yra abstrakti savitapatybė, priešinga *Aš-Tu* santykio konkretumui.

[61] Sakydamas *„vor den Dingen"* (=prieš daiktus), Buberis, matyt, nori pabrėžti esminį skirtumą tarp „daiktiškos", *Tai*-pasauliui būdingos priešpriešos, bei priešpriešos, aptinkamos santykyje su *Tu* ir išreiškiamos prielinksniu „gegenüber" (=priešais). Pastarasis prielinksnis reikalauja tik naudininko linksnio (Dativ), todėl, kitaip negu prielinksnis „vor", kuriam tinka ir galininkas (Akkusativ), signalizuoja *gyvą* santykį, kuriame jausti gyva įtampa tarp santykiaujančių momentų, tuo tarpu prielinksnis „vor" išreiškia vien erdvinį dviejų dalykų išsidėstymą - tokį, kurį galima suvokti tik stebint santykį iš trečiosios, neutralios „nesuinteresuoto stebėtojo" pozicijos. Tad galima sakyti, kad „gegenüber" dar reiškia ir „iš vidaus" suvokiamą santykį.

[62] *erinnertem Du zugehörig* - vok. „erinnern" - „prisiminti" ir sykiu „padaryti vidiniu", „į-vidujinti" (er-innern; das Innere - vidus). Čia vėl galima įžvelgti tam tikrą aliuziją į Hegelį, kuris prisiminimą-įvidujinimą traktuoja kaip įtarpinimą, kuriuo betarpiška vaizdinio duotybė pakylėjama į esmės plotmę (plg. *Sämtliche Werke*, Bd.4, S.481). Hegelio filosofijoje dvasia „prisimena save", tuo pačiu padarydama save savo *vidumi*, įimdamas save į save pačią, t.y. pasiekdama autentišką tapatybę sau pačiai. Buberio „erinnertes Du" taip pat yra autentiškas santykis su *savuoju Tu*. Tačiau tas „savumas" reiškia ne visišką

formuotis iš savo savybių; tik iš santykio atminties (tai gali būti sapnas ar atvaizdas, ar mintis - nelygu koks žmogus) jis papildo branduolį, kuris, aprėpdamas visas savybes, galingai jam atsivėrė tavajame *Tu*, papildo substanciją. Ir tik dabar jis išdėlioja daiktus erdvės-laiko-priežastingumo sąryšyje, tik dabar kiekvienas daiktas gauna savo vietą, savo eigą, savo matą, savo sąlygotumą. Tiesa, *Tu* pasirodo erdvėje, tačiau tai išskirtinio *Priešais* erdvė[63], kurioje visa kita gali būti tik fonas, o ne tavojo *Tu* riba ir matas. *Tu* pasirodo laike, tačiau tai yra savyje užbaigto vyksmo laikas, vyksmo, kuris išgyvenamas ne kaip tarpsnis nepertraukiamos, aiškiai į dalis suskirstytos sekos, bet kaip „akimirka"[64]; tai laikas, kurio grynai intensyvų

---

asimiliaciją, o veikiau tam tikro paradokso kulminaciją. Juk „*Tu*" iš tikro gali būti tik „MANO *Tu*", tačiau, tapęs tokiu, „*Tu*" gimdo nesibaigiančią įtampą: „MANO" reiškia „priklausantis *man*", mano asimiliuotas, tad jau nebe „*Tu*", o greičiau „*Aš*", tačiau „*Tu*" priešinasi šiai asmimiliacijai. Hegelio filosofijoje yra vienintelis „*Aš*" - absoliučios dvasios savimonė. Tuo tarpu Buberis, dėdamas į pamatą (tardamas „pamatinį žodį"), išryškina „prisiminimo" nevienareikšmiškumą: „prisimintas *Tu*" yra *tik* prisimintas, t.y. mano vaizduotės galia atgamintas, t.y. *mano* „*Tu*" - netikras, tuo tarpu tikrasis lieka „išorėje", atrodytų, jo neįmanoma „suvidujinti" (sich er-innern). Tas prieštaravimas rodo, kad čia kalbama apie kitos rūšies „prisiminimą" - ne atgaminimą vaizduotės galia, o gyvą praeities išgyvenimą.

63 *Raum ... des ausschließlichen Gegenüber.* Turima omenyje tai, kad *Priešais* čia yra vienintelis ir nepakartojamas, t.y. „erdvė", apie kurią čia kalbama, yra ne fizinė erdvė, kurioje daiktai vienas šalia kito, o „erdvė" kaip *Tu* apsireiškimo galimybė, kuri neatsiejama nuo paties *Tu*.

64 *Weile.* „Akimirka", apie kurią čia kalba Buberis, turėtų būti suprantama ne kaip labai trumpas, sekundės dalį trunkantis laiko intervalas, o kaip gyvas laiko momentas, kuriam apskritai nėra kiekybinio mato - jis gali tęstis ir ištisą amžinybę (*nunc stans*). Laiške pirmajam „Aš ir Tu" vertėjui į anglų kalbą R.G.Smithui Buberis nurodo, kad jis čia turi omenyje tą patį, ką Bergsonas vadina *duree*. Henri Bergsono (1859-1941) filosofijoje šia sąvoka žymima gyvo išgyvenimo laikas, kuris iš esmės skiriasi nuo laikrodžiais ir kalendoriais matuojamo laiko. Pastarasis yra tik schematizuotas laike besiskleidžiančios tikrovės modelis, kuriame gyva laiko tėkmė pakeista mechanine seka, tuo tarpu *duree* yra nedaloma, nuolatos kintanti įvairovė, kurioje dabartis, praeitis ir ateitis yra ne vienas nuo kito atskirti, savarankiški „laikai", o vientisą gyvą visumą sudarantys momentai. Plg. 26 išn.

matmenį gali nustatyti tik *Tu* pats. *Tu* būva ir kaip veikimas, ir kaip priimantysis veikimą[65], tačiau jis esti ne sujungtas priežasčių grandine, o sąveikauja su *Aš* vyksmo pradžia ir pabaiga. Štai viena iš pamatinių žmogaus pasaulio tiesų: sutvarkyta gali būti tik *Tai*. Tik tada, kai daiktai nustoja būti mūsų *Tu* ir virsta mūsų *Tai*, jie tampa koordinuojami. *Tu* nepaiso jokios koordinačių sistemos.

Bet jei jau priėjome šią vietą, tai turime pasakyti tai, be ko ši pamatinės tiesos dalis būtų niekam nereikalinga būsena: sutvarkytas pasaulis nėra pasaulio tvarka. Būna tõkios nuščiuvusios gelmės (verschwiegenen Grundes) akimirkos, kai pasaulio tvarką pamatome kaip dabartį. Tai akimirkos, kai išgirstame aidintį garsą, kurio neįskaitomos natos yra sutvarkytas pasaulis. Šios akimirkos nemirtingos, jos pačios trapiausios[66]: jose nėra jokio turinio, kurį būtų galima išsaugoti, tačiau jų jėga persmelkia kūriniją ir žmogiškąjį pažinimą, tos jėgos spinduliai įsiskverbia į sutvarkytą pasaulį ir nuolatos jį tirpdo. Tokia yra individo istorija, tokia yra visos giminės istorija.

[1.29]

Pasaulis žmogui yra dvejopas, nes dvejopa yra žmogaus laikysena.

Žmogus suvokia jį supančią būtį - tiesiog daiktus ir esybes kaip daiktus, jis suvokia aplink vykstančius įvykius ir veiksmus kaip vyksmus, suvokia, kad daiktus sudaro savybės, o vyksmus - laiko tarpai, kad daiktai įpinti į erdvės, o vyksmai - į laiko

---

[65] *als Wirkung und als Wirkung empfangend. Wirkung empfangend* reiškia ne vien buvimą veikiamu, bet tam tikrą specifinį veikimo modusą, be kurio veikimas neįgis „dialoginio" pobūdžio. Dialoge abi pusės yra „aktyvios", bet kiekviena savaip. Atitinkamai ir *Wirkung empfangen* yra ne Aristotelio πάσχειν, o tas specifinis aktyvumas, kai „priimančioji pusė" pri-*ima*. Plg. 19, 20 išn.

[66] Buberis čia apverčia įprastą „vertybių skalę", kuria matuojant dalyko vertė tiesiogiai priklauso nuo jo tvarumo. Praeinamybė, trapumas jam čia įgyja nelygstamą vertę, tačiau ją suvokti gali tik tas, kas dalyvauja *Aš-Tu* santykyje.

tinklą, kad daiktus ir vyksmus aprėžia kiti daiktai ir vyksmai, matuojami vieni kitais, gretinami vieni su kitai, jis suvokia sutvarkytą pasaulį, suvokia atsietą pasaulį. Iš dalies šiuo pasauliu galima pasitikėti, jis yra sūdrus ir patvarus, jo sandarą galima aprėpti žvilgsniu, jį visada galima iškelti į dienos šviesą, užsimerkę jį pasikartojame, o atsimerkę pasitikriname, ar nesuklydome; štai jis, visai čia pat, prigludęs prie tavo odos, jei jį paleisi, jis įsitaisys tavo sieloje, jei tik tau patiks, juk jis tavo objektas, jis bus toks, kokio tu norėsi, ir vis dėlto jis tau visiškai svetimas, nesvarbu, šalia tavęs ar tavyje. Tu suvoki jį, pasiimi jį kaip „tiesą"[67], jis leidžiasi paimamas, tačiau tau nepasiduoda. Tik per jį gali „susikalbėti" su kitais; kiekvienam prisistatydamas kitaip, jis visada pasirengęs būti jums bendru objektu, bet kitų tu jame nesutiksi. Tu neįstengtum išgyventi be jo, jo patikimumas tave palaiko, bet jeigu į jį numirsi[68], tave palaidos Nieke.

Arba - žmogus susitinka savo būtį ir tapsmą kaip savąjį *Priešais*, bet visuomet tik kaip *vieną* esybę ir kiekvieną daiktą tik kaip esybę; tai, kas čia yra, jam atsiveria vyksme, o tai, kas čia įvyksta, ištinka[69] jį kaip būtis. Niekas, išskyrus šį vienintelį,

---

[67] *Du nimmst sie wahr, nimmst sie dir zur 'Wahrheit'.* Vokiškas žodis *wahrnemen* paprastai verčiamas žodžiais „suvokti, juslėmis suvokti", tačiau išryškindamas šio žodžio sandarą (*wahr* - teisingas, *nehmen* - imti, *wahrnemen* - (pri)imti kaip tiesą) Buberis nori atkreipti mūsų dėmesį į „daiktiškame" suvokime glūdintį prievartos, užgrobimo, vartojimo momentą. Toks vartojimas, nepaisant jo santykinio efektyvumo, niekados neįsiskverbia į daiktų vidų, todėl pastarieji, nors ir „leidžiasi paimami" bei atlieka vartotojui reikalingas funkcijas, „nepasiduoda", užsisklendžia savyje ir neišduoda savo tikrosios būties.

[68] *stürbest du in sie hinein.* Neįprastas veiksmažodžio „mirti" vartojimas kaip galininkinio veiksmažodžio čia pateisinamas tuo, kad tokia jo vartosena gerai išryškina tą esminį dalyką, jog „mirimas į" *Tai*-pasaulį yra pamatinio žodžio *Aš-Tai* sakymo sudėtinė dalis, t.y. tam tikras veiksmas, o ne vien vyksmas.

[69] *widerfährt.* Žiūrint šio žodžio sandaros (*wider* -priešais, *fahren* - važiuoti, vykti, keliauti), galima tikėtis, kad toks vokiečių kalbai jautrus žmogus kaip Buberis šiame žodyje girdėjo, tarsi kas keliautų jam priešpriešiais, vyktų jo pasitikti. Galbūt atidžiau įsiklausę į lietuviškąjį *iš-tinka* ir mes išgirstume to susitikimo aidą.

nėra dabartiška, tačiau tas vienintelis yra kosmiškas. Nebėra mato ir gretinimo, ir tik nuo tavęs priklauso, kokia to, kas neišmatuojama, dalis taps tavąja tikrove. Susitikimai nesusirikiuoja į pasaulį, tačiau kiekvienas susitikimas tau yra pasaulio tvarkos ženklas. Jie tarpusavyje nesusieti, tačiau kiekvienas laiduoja tavo sąsają su pasauliu. Pasaulis, kuris tau taip pasirodo, yra nepatikimas, nes jis tolydžiai pasirodo tau nauju pavidalu, ir tu jo negali sugriebti už žodžio; jis nesūdrus, nes visa persmelkia visa; jis nepatvarus, nes ateina net nešauktas, o išeina net sulaikytas; jis neaprėpiamas: jei norėsi jį padaryti žvilgsniu apžvelgiamą, prarasi. Jis ateina, ateina tavęs pasiimti; jei jis tavęs neranda, jei tavęs nesutinka, pradingsta; bet jis vėl grįžta jau pasikeitęs, kitoks. Jis nebūva už tavęs, jis prisiliečia prie tavo pagrindo, ir jei tarsi „o, mano sielos siela", tu nepasakysi per daug: bet būk atsargus, nenorėk jo įkurdinti savo sieloje - tu jį sunaikinsi. Jis yra tavo dabartis: tik jį turėdamas, tu turi dabartį; tu gali jį paversti savo objektu, idant galėtum jį patirti ir juo naudotis, tau tenka kartų kartais tai daryti, bet tada tu nebetenki dabarties. Tu ir jis, jūs abu vienas kitam duodate; tu sakai jam *Tu* ir atiduodi jam save, jis tau sako *Tu* ir atiduoda save tau. Tu negali kalbėtis apie jį su kitais, nes kiti nesupras, tu esi vienišas su juo; tačiau jis moko tave susitikti su kitais ir tą susitikimą ištverti, o savo apsilankymų malone ir savo atsisveikinimų lūdesiu jis veda tave to *Tu* link, kuriame susikerta lygiagretės santykių linijos. Jis nepadeda tau išlikti gyvam, jis tik padeda nujausti amžinybę.

[1.30]

Tai-pasaulis rišlus ir erdvėje, ir laike.

Tu-pasaulis nerišlus nei erdvėje, nei laike.

Kai baigiasi santykio vyksmas, pavienis *Tu* t u r i virsti kokiu nors *Tai*.

Įžengęs į santykio vyksmą, pavienis *Tai* galі[70] virsti kokiu nors *Tu*.

Tai dvi pamatinės *Tai*-pasaulio privilegijos. Jos skatina žmogų traktuoti *Tai*-pasaulį kaip pasaulį, kuriame tenka gyventi ir kuriame galima gyventi, dar daugiau - kaip pasaulį, kuriame žmogaus laukia gausybė žavių ir jaudinančių dalykų, daugybė veiklos ir pažinimo rūšių. Šioje patikimoje ir naudingoje kronikoje *Tu*-akimirkos pasirodo kaip nuostabūs lyriški ir dramatiški epizodai, taip, jie žavūs ir kerintys, tačiau sykiu juose slypi kraštutinumų pavojus, jie išklibina patvarų dalykų sąryšį, jie veikiau kelia klausimų, o ne suteikia malonumo, jie griauna saugumo jausmą, jie šiurpina, ir vis dėlto be jų neįmanoma apsieiti. Bet jei po susitikimo su jais turime grįžti į „pasaulį", kodėl juose nepasilikus? Kodėl to, kas ateina priešpriešiais, nesudraudus ir nesutramdžius, negrąžinus atgal į objektiškumą? Kodėl, - jei jau neįmanoma išvengti *Tu*-sakymo, pavyzdžiui, tėvui, žmonai, draugui, - kodėl negalėtume sakyti *Tu*, o galvoti - *Tai*? Juk kalbos padargais pagaminti garsą *Tu* dar nereiškia pasakyti šiurpųjį pamatinį žodį; juk net kai mūsų siela šnabžda meilės sklidiną *Tu*, mums negresia joks pavojus, kol šnabždėdami neturime omenyje nieko daugiau, tik: patirti ir vartoti.

Grynojoje dabartyje neįmanoma gyventi; jei tik nebūtų pasirūpinta ją greitai ir galutinai įveikti, ji mus sudraskytų. Grynojoje praeityje gyventi įmanoma, dar daugiau - tik joje ir galima gerai susitvarkyti gyvenimą. Tereikia kiekvieną akimirką pripildyti patyrimo ir naudojimo, ir ji kaip mat paliauja deginusi.

Bet štai paklausyk viso tiesos rimtumo: žmogus negali gyventi be *Tai*. Tačiau kas gyvena vien su juo, tas nebėra žmogus.

---

[70] Verta atkreipti dėmesį į Buberio čia vartojamus modalinius veiksmažodžius *muß* ir *kann*. Būtinybė, kuri verčia „pavienį *Tu*" virsti *Tai*, yra ne įstatymas ar įsakymas, o dėsnis, neišvengiamybė, bet ne pareiga. Tad ir galimybė, kai „pavienis *Tai*" *gali* (kann) virsti „kokiu nors *Tu*", turėtų būti suprantama ne kaip „leidimas", o pagal analogiją su gamtos dėsniais.

Antra dalis[71]

[2.1]

Individo istorija ir žmonių giminės istorija - nors ir kuo jos skirtųsi - vis dėlto turi vieną bendrą bruožą: jos abi yra nuolatinis *Tai*-pasaulio prieaugis.

Giminės istorijos atžvilgiu šis teiginys kvestionuojamas; nurodoma, kad viena kitą keičiančios kultūrų karalystės visuomet prasideda nuo tam tikro, tiesa, savitai nuspalvinto, bet vis dėlto panašiai suformuoto primityvumo ir atitinkamai negausaus objektų pasaulio; todėl individo gyvenimą turėtų atitikti ne tiek visos giminės, kiek tam tikros kultūros gyvenimas.[72] Bet jei neimsime domėn kultūrų, kurios atrodo izoliuotos, tai pamatysime, kad tos kultūros, kurių istorijai padarė įtaką kitos kultūros, tam tikrame raidos tarpsnyje (ne pačiame ankstyviausiame, bet vis dėlto ankstesniame negu klestėjimo epocha) perima jų *Tai*-pasaulį - arba tiesiog pasisavindamos dar gyvuojančią kultūrą (antai helenizmas pasisavino Egipto kultūrą), arba tiesiogiai pasisavindamas išnykusias kultūras (pavyzdžiui, Vakarų krikščionybė perėmė graikų kultūrą): šios kultūros išplečia savąjį *Tai*-pasaulį ne tik remdamosi savo pačių patyrimu, bet ir leisdamos įsilieti į jas kitų kultūrų patyrimui; tik taip padidėjusiame *Tai*-pasaulyje

---

[71] Pagal pradinį Buberio sumanymą ši dalis turėjo vadintis „Istorija".

[72] Buberis čia polemizuoja su Oswaldu Spengleriu (1880-1936), kuris laikėsi požiūrio, jog „kultūros yra organizmai. Visuotinė istorija - tai jų visų biografija. Didžioji kinų ar Antikos kultūrų istorija morfologijos požiūriu yra tiksli pavienio žmogaus, kokio nors gyvūno, medžio ar gėlės mažosios istorijos kopija." (Spengler O. *Untergang des Abendlandes*. München 1923, Bd.1, S.141-142.)

įvyksta lemiamas, atradimo pobūdį turintis išplėtimas. (Kol kas neimkime domėn to milžiniško indėlio, kurį čia įneša *Tu*-pasaulio žiūra (Schauen) bei darbai (Taten).) Tad, apskritai paėmus, kiekvienos kultūros *Tai*-pasaulis yra erdvesnis negu ankstesnės kultūros *Tai*-pasaulis ir, nežiūrint sąstingio laikotarpių bei tariamų atžangų, aiškiai matyti, kad *Tai*-pasaulis tolydžio auga. Ne taip svarbu, ar tam tikros kultūros „pasaulėvaizdis" veikiau baigtinis ar, taip sakant, begalinis (teisingiau, ne-baigtinis) - juk aišku, kad „baigtiniame" pasaulyje gali būti daugiau sudėtinių dalių, daiktų bei vyksmų negu „begaliniame" pasaulyje. Taip pat svarbu nepamiršti, jog būtina gretinti ne tik gamtos pažinimo, bet ir socialinio diferencijuotumo bei techninių laimėjimų mastą; ir viena, ir kita išplečia objektų pasaulį.

Pamatinis žmogaus santykis su *Tai*-pasauliu aprėpia patyrimą, kurį tas pasaulis vis iš naujo konstituoja, bei vartojimą, kuris žmogų kreipia į jo įvairialypius tikslus - išsaugoti, palengvinti ir aprūpinti žmogaus gyvenimą. Augant *Tai*-pasauliui, turi augti ir gebėjimas jį patirti bei naudoti. Tiesa, betarpišką patyrimą individas vis labiau gali pakeisti tarpišku patyrimu - „žinių įgijimu", jis gali vis labiau apriboti naudojimą, paversdamas jį specializuotu „taikymu"[73], tačiau kiekviena karta šį gebėjimą turi tobulinti. Būtent toks tobulinimas ir turimas omenyje, kai kalbama apie nenutrūkstamą dvasinio gyvenimo raidą. Beje, kalba čia tikrai nusideda dvasiai; juk kaip tik tas „dvasinis gyvenimas" dažnai yra kliūtis, trukdanti žmogui gyventi dvasioje; geriausiu atveju jis yra tik medžiaga, kuri, įveikta ir suformuota, tame gyvenime turėtų ištirpti.

---

[73] *Gebrauch ... zur spezialisierten „Verwendung" abkürzen.* Naudojimas (Gebrauch) kyla iš „reikmės" (Brauchen) arba „papročio" (Brauch), t.y. priklauso ne nuo atskiro žmogaus savivalės, o nuo gamtos, sąlygojančios žmogaus poreikius, arba nuo tradicijos, diktuojančios papročius, t.y. nuo tam tikro antindividualaus principo, apręžiančio individo savivalę. Tuo tarpu „taikymas" (Verwendung > wenden =(nu)kreipti) yra visiškai „savavališkas" manipuliavimas daiktais.

Kliūtis. Mat patyrimo ir naudojimo geba dažniausiai išugdoma susilpninus žmogaus santykio jėgą - jėgą, kurios dėka žmogus tik ir gali gyventi dvasioje.

[2.2]

Dvasios žmogiškoji apraiška yra žmogaus atsakymas savajam *Tu*. Žmogus šneka daugybe liežuvių - kalbos, meno, veiklos, bet dvasia yra viena, ji yra atsakymas iš paslapties išnyrančiam, iš paslapties žmogų užkalbinančiam *Tu*. Dvasia yra žodis. Ir nors kaip kalbinė šneka ji pirma sužodėja žmogaus smegenyse, o paskui sugarsėja jo gerklėje, tačiau ir viena, ir kita yra tik tikrojo vyksmo iškreipti atspindžiai; iš tikrųjų ne kalba yra žmoguje, o žmogus būva kalboje ir iš kalbos šneka, - taip yra su kiekvienu žodžiu, su kiekviena dvasia. Dvasia yra ne manajame *Aš*, o tarp *Aš* ir *Tu*. Dvasia panaši ne į kraują[74], kuris tavyje teka uždaru ratu, o į orą, kuriame tu kvėpuoji. Žmogus gyvena dvasioje tada, kai geba atsakyti savajam *Tu*. O jis geba tai padaryti tada, kai visa esybe įžengia į santykį. Tik savąja santykio galia žmogus gali gyventi dvasioje.

Bet čia su stulbinančia jėga iškyla santykio vyksmo likimas[75]. Juo galingesnis atsakymas, juo labiau jis susaisto *Tu*, pasmerkdamas jį būti objektu. Tik į *Tu* nukreiptas tylėjimas[76],

---

[74] Galbūt tai aliuzija į Bibliją: „nes gyvūno gyvybė yra jo kraujyje" (*Kun 17, 11*) arba į Nietzsches *Zarathustrą*: „Rašyk krauju ir sužinosi, kad dvasia yra kraujas" (Vom Lesen und Schreiben). Vis dėlto Buberiui čia svarbesnis ne tiek Biblijoje ir *Zarathustroje* aptinkamas kraujo kaip *gyvybės prado* įvaizdis, kiek kraujotakos simbolis - tai, kad kraujas juda uždaru ratu ir taip simbolizuoja žmogaus užsisklendimą savyje, tuo tarpu oras, kuriuo žmogus kvėpuoja, susieja žmogų su išoriniu pasauliu, atveria tam pasauliui - įkvėpimas ir iškvėpimas tai lyg nuolatiniai mainai su pasauliu.

[75] *Schicksal*. Plg. 14 išn.

[76] *Schweigen zum Du*. Šis į *Tu* nukreiptas tylėjimas (nukreiptumą parodo prielinksnis *zum*) nėra vien kalbėjimo stygius. Tai tylėjimas kaip pozityvus santykis, kaip pokalbio modusas: kai du žmonės vienas kitam šitaip tyli, jie „pasako" vienas kitam daug daugiau negu visi daugžodžiautojai.

kai tylima *visais* liežuviais, tik tylintis budėjimas[77] beformiame, nediferencijuotame, liežuvio dar nepalytėtame žodyje išlaisvina *Tu*, yra santykiausenoje[78] su *Tu*, santykiausenoje, kurioje dvasia ne duoda žinią apie save, o tiesiog yra. Bet koks atsakymas pririša *Tu* prie *Tai*-pasaulio. Tai žmogaus širdgėla, bet tai ir jo didybė. Juk šitaip randasi pažinimas, šitaip randasi kūryba, šitaip pačiame to, kas gyva, viduryje randasi vaizdas ir provaizdis.

Bet visam tam, kas šitaip pavirto *Tai*, visam tam, kas sustingo kaip daiktas tarp daiktų, yra nustatyta prasmė ir yra nuskirta[79] - nuolatos atvirsti[80]. Kartų kartais - būtent taip buvo sumanyta tą dvasios valandą, kai dvasia užplūdo žmogų ir pagimdė jame atsakymą, - kartų kartais tai, kas objektiška, turi įsiliepsnoti esamybe, nuolatos grįžti į stichiją, iš kurios atsirado, tolydžio turi būti žmogaus matoma ir išgyvenama esamuoju laiku (gegenwärtig).

Šios prasmės bei nuskirties išsipildymą žmogus paverčia bergždžiu dalyku, kai apsiriboja vien *Tai*-pasauliu - pasauliu, kurį būtina patirti ir naudoti - ir viską, kas yra tame pasaulyje, slopina, užuot išlaisvinęs, stebi, užuot įsižiūrėjęs[81], išnaudoja, užuot priėmęs.

---

[77] *Harren*. Atrodo, Buberis čia turi omenyje tam tikrą budrios sąmonės būseną - „budėjimą", apie kurį kalba apaštalas Paulius: „Todėl nemiegokime kaip kiti, bet budėkime ir būkime blaivūs" (*1 Tes 5, 6*). Tai laikysena žmogaus, kuris laukia to, kas gali ateiti netikėtai (*1 Tes 5, 1*: „Viešpaties diena užklups lyg vagis naktį"), todėl kiekvieną akimirką yra pasiruošęs *susitikimui*.

[78] *Verhaltenheit*. Tai ne *Beziehung*, bet ir ne *Verhältnis* (plg. 5, 12 išn.). Mat šio žodžio pasirinkimą motyvavo ne bendrybės atspalvis (priesaga „*-heit*"), kuris pirmiausia ir krenta į akis, o veiksmažodinis pobūdis: tai, kad šiame daiktavardyje dar aiškiai girdėti veiksmo vardas.

[79] *Bestimmung*. Plg. 14 išn.

[80] *entwandle*. Žodis *entwandeln* yra Buberio naujadaras, reiškiantis veiksmą, priešingą veiksmui, nusakomam žodžiu *verwandeln* (=virsti kuo nors kitu, persimanyti). Abu šie žodžiai išreiškia du to paties ciklinio virsmo tarpsnius.

[81] *zuzublicken*. Tai Buberio naujadaras. Aktyvų nukreiptumą pabrėžiantis priešdėlis „zu-" su veiksmažodžiu „blicken" (=žvelgti, žiūrėti į ką nors)

Pažinimas: pažįstančiajam, žvelgiančiam į *Priešais*, atsiveria esmė. Tai, ką jis esamybiškai (gegenwärtiglich) pamatė, jam greičiausiai teks suvokti kaip objektą, gretinti su objektais, įrikiuoti į objektų seką, aprašyti kaip objektą ir suskaidyti į dalis; tai, kas pamatyta, gali patekti į pažinimo lobyną tik kaip *Tai*. Tačiau tuo metu, kai buvo žiūrima, tai nebuvo vien daiktas tarp daiktų, vyksmas tarp kitų vyksmų, tai buvo visiškai dabartiškas dalykas. Esmė atsiskleidžia ne dėsnyje, kuris vėliau išvedamas iš reiškinio, o pačiame reiškinyje. Tai, kad mąstome bendrybę, yra tik suraizgyto įvykio išpainiojimas, nes jis buvo matomas kaip atskirybė, kaip *Priešais*. Tačiau dabar jis pateiktas kaip sąvokinio pažinimo *Tai* - forma. Tas, kas tą įvykį iš šios formos išlukštena ir vėl mato kaip esamą, atbaigia ano pažintinio akto prasmę, paverčia tą aktą tuo, kas žmonių santykiuose tikra ir veiksminga. Tačiau pažinimą galima skleisti taip, kad bus konstatuojama: „tokia tad yra dalykų padėtis, taip šis daiktas vadinasi, taip jis atrodo, tokiems dalykams priklauso", kad tai, kas pavirto *Tai*, bus paliekama kaip *Tai*, kaip *Tai* bus patiriama ir naudojama, bus panaudojama siekiant „susiorientuoti" pasaulyje, o vėliau - tą pasaulį „užkariauti".

Panašiai yra mene: žvelgiančiam į *Priešais* menininkui atsiveria pavidalas. Tą pavidalą jis užkeikia paversdamas kūriniu. Kūrinys nėra dievų pasaulio dalis, jis priklauso šiam dideliam žmonių pasauliui. Jis tikrai yra „štai čia", net jei žmonių akys jo nepastebi; tačiau jis miega. Kinų poetas pasakoja, kad žmonės nenorėjo klausytis dainų, kurias jis grojo nefrito fleita; tada jis ėmė jas groti dievams, ir šie sukluso; nuo

---

paprastai nevartojamas, tačiau jis vartojamas su veiksmažodžiu „hören" (=klausyti; zuhören = įsiklausyti). Tad pagrįstai galima manyti, kad šiuo naujadaru Buberis nori išsakyti nuostatą, kai „žiūrima klausant". Tai toks žiūrėjimo būdas, kurio vidinė nuostata atitinka „aktyvų pasyvumą". Žvilgsnis, kuris paprastai tarsi atstumia nuo savęs objektą, „pastato" tą objektą prieš save, t.y. elgiasi kaip vienvaldis situacijos šeimininkas, čia, sakytume, „užleidžia vietą", leisdamas dalykui pasirodyti *pačiam*, panašiai kaip įsiklausydami stengiamės kuo daugiau leisti kitam kalbėti. Būtent tokia vidinė laikysena atitinka *Aš-Tu* laikyseną. Plg. 23 išn.

to laiko ir žmonės pradėjo klausytis jo dainų. Tada poetas paliko dievus ir nuėjo pas žmones, be kurių kūrinys negali apsieiti. Jis tarsi sapne žvalgosi laukdamas susitikimo su žmogumi, laukdamas, kad poetas atšauktų užkeikimą ir trumpą belaikę akimirką apglėbtų pavidalą. Pagaliau žmogus ateina ir patiria tai, ką galima patirti: „šis kūrinys padarytas taip ir taip", arba: „juo norima pasakyti tai ir tai", arba: „jo savybės yra tokios ir tokios", ir, be abejo: „šis kūrinys yra tokio ir tokio rango".

Ne, mokslinis ir estetinis protas nėra visiškai nereikalingas, tačiau jo reikia tik tam, kad, sąžiningai atlikęs savo darbą, jis panirtų protą viršijančioje ir protingumą aprėpiančioje santykio tiesoje.

Ir trečia: pakylėtas virš pažinimo dvasios ir virš meno dvasios, pakylėtas, nes nykstamam kūniškam žmogui jau nebereikia ieškoti patvaresnės medžiagos, kurioje jis galėtų įsipavidalinti - jis patvaresnis už patvariausią medžiagą, pats kaip kūrinys, apsuptas savo gyvos šnekos muzikos garsų, jis pateka žvaigždėtame dvasios dangaus skliaute: grynasis veikimas, veiksmas be savi-valės[82]. Čia žmogui iš gilios paslapties pasirodo *Tu*, užkalbina jį iš tamsos, o šis atsako savuoju gyvenimu. Čia žodis be paliovos tampa gyvenimu, o tas gyvenimas - nesvarbu, ar jis vykdo, ar laužo įstatymą (ir viena, ir kita būtina, antraip dvasia žemėje numirtų) - yra pamokymas. Taip tad stovi jis palikuonių akivaizdoje, kad juos pamokytų; pamokytų ne to, kas yra, ir ne to, kas turi būti, o to, kaip gyvenama dvasioje, gyvenama *Tu* akivaizdoje. O tai reiškia, kad jis stovi kiekvieną akimirką pasiryžęs pats tapti jiems *Tu* ir atverti *Tu*-pasaulį; ne, ne stovi, o greičiau tolydžio eina į juos ir juos palytėja. Tačiau šie, praradę ūpą ir gebėjimą gyvai bendrauti - bendrauti taip, kad atsivertų pasaulis - viską

[82] *Wirken ohne Willkür.* Buberis čia, matyt, turi omenyje tokį veikimą, kai veikiantysis visiškai pasiduoda savaiminiam vyksmui. Tada veikimas jam nebėra „priemonė", kuria jis siekia „sava-vališkai" nustatytų tikslų - pažintinių ar kūrybinių, o yra pats buvimas.

puikiai išmano; asmenį jie užspendė istorijoje, o jo šneką - knygyne; jie kodifikavo ir išsipildymą, ir krizę; jie nešykšti ir pagarbos ar net šlovės, gausiai, kaip dera šiuolaikiniams žmonėms, atmieštos psichologija. O vienišas veide, spindintis tartum žvaigždė, o gyvasis piršte ant nejautrios kaktos, o tolstantis žingsnių aide!

[2.3]

Patyrimo ir naudojimo funkcija dažniausiai ugdoma slopinant žmogaus galią santykiui.

Tas žmogus, kuris dvasią pavertė gardėsiu (Genußmittel) - kaip jis elgiasi su esybėmis, gyvenančiomis aplink?

Pavaldus pamatiniam atskyrimo žodžiui, žodžiui, kuris atsieja *Aš* ir *Tai*, jis padalijo savo gyvenimą su kitais žmonėmis į dvi griežtai aprėžtas sritis - į institucijas ir jausmus. Į *Tai*-sritį ir *Aš*-sritį.

Institucijos yra „išorė", vieta, kurioje būnama siekiant įvairių tikslų, kur dirbama, deramasi, daroma įtaka, sprendžiama, konkuruojama, organizuojama, ūkininkaujama, valdoma, pamokslaujama; tai pusėtinai sutvarkytas ir ganėtinai darnus darinys, kuriame įvairiopai dalyvaujant žmonių galvoms bei žmonių rankoms vyksta reikalų tvarkymas.

Jausmai yra „vidus", kuriame gyvenama ir ilsimasi nuo institucijų. Čia interesuotam žvilgsniui atsiveria ištisas emocijų spektras; čia mėgaujamasi savo polinkiais ir savo neapykanta, savo malonumu ir savo skausmu (žinoma, jei jis ne pernelyg įkyrus). Čia būvama namie ir patogiai atsilošiama supamojoje kėdėje.

Institucijos yra painus forumas, jausmai - gausiai pramogų teikiantis buduaras.

Žinoma, ši perskyra nuolatos pažeidžiama - įnoringi jausmai dažnai įsiveržia į dalykiškas institucijas, tačiau turint šiek tiek geros valios, ją visada vėl galima atstatyti.

Sunkiausia griežtai atriboti vadinamojo asmeninio gyvenimo sritis. Regis, tai nelengva padaryti santuokoje. Nelengva, bet įmanoma. Itin lengva nubrėžti ribą vadinamajame viešajame gyvenime. Antai nesunku pastebėti, kad, pasibaigus rinkimams, mitingus, kuriuose partijos bei antpartiniais save laikantys sąjūdžiai kvietė šturmuoti dangų, visiškai dėsningai pakeičia mechaniškas-monotoniškas arba organiškas-nevalyvas ropinėjimas pažemiais.

Tačiau atsietas institucijų *Tai* virsta golemu[83], o atsietas jausmų *Aš* - plasnojančiu „sielos paukščiu"[84]. Nei vienas, nei kitas žmogaus nepažįsta; pirmasis pažįsta tik egzempliorių, antrasis - tik „objektą", bet nė vienas nepažįsta asmens, nepažįsta bendrumos. Nei vienas, nei kitas nepažįsta dabarties: pirmasis (nors ir koks modernus būtų) pažįsta tik sustabarėjusią praeitį, tik tai, kas jau užbaigta, antrasis (nors ir koks patvarus būtų) - tik nuolat pasprunkančią akimirką, dar-nebuvimą. Nei vienas, nei kitas nesusiliečia su veiksminiu gyvenimu. Institucijos nesukuria viešojo gyvenimo, o jausmai - asmeninio.

Tai, kad institucijos nesukuria viešojo gyvenimo, jaučia vis daugiau žmonių, jaučia vis skausmingiau: štai ta vieta, iš kurios kyla ieškoti verčiantis epochos negandas. Tai, kad jausmai nesukuria asmeninio gyvenimo, suvokė tik nedaugelis; juk atrodo, kad būtent jausmuose glūdi tai, kas labiausiai asmeniška; o jei jau kas nors, taip kaip modernus žmogus, yra išmokytas be saiko kultivuoti savo jausmus, tai net nuviltas jų

---

[83] Biblijoje žodis „golem" minimas tik vieną kartą (*Ps 139, 16*) ir reiškia beformį, netobulą kūrinį. Viduramžių kabalistų legendose golemu vadinama žmogaus pavidalo besielė būtybė, galinti atlikti elementarias patarnavimo funkcijas. Kurdamas golemą, kabalistas paprastai skaito *Kūrimo knygą* (*Sefer Jecirah*), kurioje surašytų Dievo vardų tarimas jam suteikia maginių galių.

[84] Laiške Smithui Buberis nurodo, jog tai aliuziją į „mitinį sielos kaip paukščio įvaizdį", t.y. priešina savo sampratą minėtajam „dvasingumui", kuris yra tik ypatingų naujų potyrių medžioklė, įvardytina veikiau kaip narkomanija, o ne kaip dvasingumas.

netikrumo jis vargu ko geresnio išmoks, mat ir nusivylimas yra jausmas, tad ir jis įdomus.

Žmonės, kenčiantys dėl to, kad institucijos nesukuria viešojo gyvenimo, rado išeitį: institucijas reikia išjudinti, perlydyti arba išsprogdinti jausmais, jas reikia atnaujinti re-miantis jausmais, įvedant į jas „jausmo laisvę". Antai jei automatizuota valstybė sujungia iš esmės vienas kitam svetimus individus, nesteigdama ir neskatindama tarpusavio ryšių, tai tą valstybę reikia pakeisti meilės bendruomene, bendruomene, kuri atsiranda tada, kai laisvo, egzaltuoto jausmo vedami žmonės susiburia ir nori gyventi kartu. Iš tikro yra visai kitaip; tikroji bendruomenė randasi ne todėl, kad žmonės jaučia vienas kitam tam tikrus jausmus (nors, žinoma, ir be jų negalima apsieiti); ji randasi dėl dviejų priežasčių: dėl to, kad visi tie žmonės dalyvauja gyvame abipusiame santykyje su tam tikru gyvu centru, ir dėl to, kad jie dalyvauja gyvame abipusiame santykyje vienas su kitu. Antroji priežastis plaukia iš pirmosios, tačiau ne vien iš jos. Gyvas abipusis santykis aprėpia jausmus, tačiau nekyla iš jų. Bendruomenė statoma iš gyvo abipusio santykio, tačiau šios statybos architektas yra gyvas, veikiantis centras.

Remiantis vien laisvu jausmu (nors, žinoma, ir be jo negalima apsieiti), neįmanoma atgaivinti vadinamojo asmeninio gyvenimo institucijų. Antai santuoka neatsigaus iš nieko kito, tik iš to, iš ko visais laikais išauga tikroji santuoka: iš to, kad du žmonės vienas kitam apreiškia *Tu*. Tad santuoką sukuria *Tu*, kuris nė vienam iš tų dviejų nėra *Aš*. Tai metafizinis ir metapsichinis meilės faktas, kurį tik lydi meilės jausmai. Tas, kas santuoką nori atnaujinti remdamasis kuo nors kitu, iš esmės nesiskiria nuo to, kuris apskritai siūlo santuoką panaikinti: jų kalbos rodo, kad nei vienas, nei kitas nebežino ano fakto. Išties, jei iš visos mūsų laikais taip gausiai aptartos erotikos išmesime visa, kas egocentriška (was Ichbezogenheit ist), t.y. visus santykius, kuriuose vienas partneris ne tampa

kitam esamuoju ar bent yra įsivaizduojamas kaip esamasis, o tik mėgaujasi kitame savimi pačiu - kas tada apskritai beliks?

Tikras viešasis gyvenimas ir tikras asmeninis gyvenimas yra du sąsajos pavidalai. Kad jie rastųsi ir būtų, būtini jausmai - kintamas turinys, būtinos institucijos - pastovi forma, tačiau, juos sujungus, dar nesukuriamas žmogaus gyvenimas, jį sukuria trečias dėmuo - centrinė *Tu* esamybė, teisingiau, esamybėje priimtas centrinis *Tu*.

[2.4]

Pamatinis žodis *Aš-Tai* nėra blogis, kaip nėra blogis ir materija. Pamatinis žodis *Aš-Tai* yra blogis tik tada, kai tampa toks kaip materija, besigodėjanti būti būtybe. Kai žmogus pasiduoda to žodžio valdžiai, jį prislegia nuolat augantis *Tai*-pasaulis, tada nutikrovinamas jo nuosavas *Aš*, o galiausiai jį slegiantis slogutis[85] ir jame tūnanti šmėkla kuždomis vienas kitam prisipažįsta, kad jiems nėra išganymo.

[2.5]

- Bet argi šiuolaikinio žmogaus gyvenimas visuomenėje neišvengiamai nugrimzdęs *Tai*-pasaulyje? Argi abiejų šio gyvenimo rūmų - ūkio ir valstybės - dabartinis dydis ir dabartinis pavidalas būtų įmanomi, jei tų rūmų pamatas nebūtų sąmoningas bet kokio „betarpiškumo" atsisakymas, dar daugiau - bet kokios „svetimos", t.y. ne iš tos srities kylančios, institucijos atmetimas? Ir jei čia viešpatauja patiriantis ir naudojantis *Aš* (ekonomikoje jis naudoja gėrybes ir paslaugas, politikoje - nuomones ir siekius), tai argi ne būtent šitam, neribotam valdymui turime būti dėkingi už anų dviejų sričių „objektyvių" darinių išplėtotą ir patvarią struktūrą? Dar daugiau, argi

[85] *Alp* - vaiduoklis (sen.vok. aukšt. *alb*, angl. *elf*, sen.island. *alfr*), užgulantis miegančio žmogaus krūtinę ir sukeliantis slogius sapnus, košmarus. Slogutis įveikiamas jį įvardijant, t.y. iškeliant iš pasąmonės į sąmonės plotmę.

iškilaus valstybės vyro arba iškilaus verslininko kuriančios veiklos didybė nesusijusi būtent su tuo, kad žmones, su kuriais jis turi reikalą, jis traktuoja ne kaip nepatiriamo *Tu* savininkus, o kaip veiklos ir siekių centrus, kurių specifinius gebėjimus reikia imti domėn ir panaudoti? Argi nesugriūtų visas jo pasaulis, jei, užuot sudėjęs *Jis+Jis+Jis* ir gavęs rezultatą *Tai*, jis bandytų apskaičiuoti *Tu* ir *Tu* ir *Tu* sumą, kuri juk bus lygi ne kam kitam, tik vėl tam pačiam *Tu*? Ar taip nepakeičiame kūrybiško profesionalizmo meistraujančiu diletantizmu, viską ryškiai nušviečiančio proto - miglotomis svajonėmis? Galiausiai pažvelkime į valdinius jų vadovų akimis - argi pati šiuolaikinio darbo pobūdžio ir šiuolaikinės nuosavybės modelio raida neištrynė beveik visų gyvenimo *Priešais* arba prasmingų santykių pėdsakų? Būtų absurdiška mėginti grąžinti visa tai į pirmykštę būklę - o jei absurdas vis dėlto įvyktų, tai sykiu būtų sunaikintas nepaprastai preciziškas šios civilizacijos aparatas, kurio dėka tik ir gali gyvuoti nepaprastai išaugusi žmonija.

- Kalbėtojau, tu pavėlavai. Visai neseniai dar galėjai tikėti tuo, ką sakai, bet dabar jau ne. Juk tik ką, kaip ir aš, pamatei, kad valstybė jau nebevaldoma; kūrikai dar krauna anglį, bet mašinistai jau tik nuduoda, kad valdo lekiančias mašinas. Ir dabar, šią akimirką, kai kalbi, gali, kaip ir aš, išgirsti, kaip keistai pradėjo girgždėti ūkio svertas; meistrai tau išdidžiai šypsosi, bet jų širdyse tūno mirtis. Jie tau sakosi prideriną aparatą prie santykių, bet juk tu pats matai, jie begali tik save prie aparato priderinti, kol šis jiems dar leidžia tai padaryti. Jų advokatai tau aiškina, kad ūkis perima valstybės palikimą, bet tu žinai, kad nebėra nieko, ką dar būtų galima paveldėti, išskyrus įsisiautėjusio *Tai* tironiją, kurios slopinamas *Aš* vis dar sapnuoja, kad jis yra ponas.

Žmogaus gyvenimas visuomenėje, kaip ir pats žmogus, negali apsieti be *Tai*-pasaulio, be pasaulio, virš kurio tarsi

dvasia virš vandenų plazdena[86] *Tu* esamybė. Žmogaus valia naudai bei valia valdžiai veikia natūraliai ir teisėtai, kol jos susietos su žmogiškąja santykio valia ir jos gaivinamos. Instinktas nėra blogas tol, kol neatsiskiria nuo esybės. Su esybe susietas ir esybės determinuotas instinktas yra visuomeninio gyvenimo plazma. Nuo esybės atsietas jis virsta to gyvenimo griovimu. Ūkis, valios naudai kiautas, ir valstybė, valios valdžiai kiautas, dalyvauja gyvenime tol, kol dalyvauja dvasioje. Išsižadėdami dvasios, jie išsižada ir gyvenimo. Žinia, gyvenimas nepuola strimgalviais tvarkyti savo reikalų, ir kurį laiką atrodo, kad darinys dar juda, tačiau iš tikrųjų ten, kur jo būta, seniai tik bildesys, ir daugiau nieko. Įvedus kokį nors betarpiškumą, geriau nebus. Vien liberalizuodami saistančias ūkio ar valstybės sistemas, nekompensuosime fakto, kad jų jau nebevaldo *Tu* sakanti dvasia. Joks periferinis bruzdesys negali atstoti gyvo santykio su centru. Žmonių bendro gyvenimo darinius gaivina visuomenės narius persmelkiančios santykio jėgos pilnatvė, o kūnišką formą jiems suteikia tos jėgos ryšys su dvasia. Valstybės vyras ar verslininkas, paklūstantys laiko dvasiai, nėra diletantai; jie puikiai žino, kad su žmonėmis, su kuriais jie turi reikalą, negali elgtis kaip su *Tu* savininkais, nes tada pražudytų savo kūrinį; vis dėlto jie ryžtasi tai daryti, tik ne visiškai, o iki tam tikros ribos, kurią jiems nurodo dvasia; ir dvasia jiems tą ribą nurodo; tad rizika, kuri atskirtą darinį sugriautų, virsta rizika, virš kurios sklendžia *Tu* esamybė. Jie neskrajoja padebesiais; jie tarnauja tiesai, kuri, nors ir pranokdama protą, jo neatmeta, o jį apglėbia. Visuomenės gyvenime jie daro tą patį, ką asmeniniame gyvenime daro žmogus, kuris, nors ir žino, kad nevalioja grynai įtikrovinti *Tu*, vis dėlto kasdien, pagal tos dienos tiesą ir matą liudija jį ten,

---

[86] Plg. *Pr 1, 2*: „Pradžioje Dievas sukūrė dangų ir žemę. Žemė gi buvo padrika ir dyka, tamsa gaubė bedugnę, ir vėjas iš Dievo plazdėjo viršum vandenų."

kur yra *Tai*, kas dieną iš naujo brėždamas ribą - aptikdamas ribą. Taip pat neįmanoma išganyti darbo ir nuosavybės remiantis tik jais pačiais; reikia remtis dvasia. Tik dvasios esamybė gali įkvėpti bet kokiam darbui reikšmingumą ir džiaugsmą, o bet kokiai nuosavybei - garbę ir aukos galią, ne „tarp kitko", o *quantum satis*[87], ir visi padaryti bei turimi dalykai, likdami prikaustyti prie *Tai*-pasaulio, gali nuskaidrėti ir virsti *Priešais*, virsti *Tu* manifestacija. Nebėra slapstymosi; net didžiausios negandos akimirką, ne, būtent joje randasi iki tol net nenujaustas pakilimas.

Kol ūkis ir valstybė nepakeisti, visai nesvarbu, ar valstybė reguliuos ūkį, ar ūkis nurodinės valstybei. Klausimas, ar valstybės institucijos tampa laisvesnės, o ūkio institucijos teisingesnės, svarbus, tačiau tai svarbu ne mūsų klausimui apie tikrąjį gyvenimą; pačios savaime tos institucijos negali tapti nei laisvos, nei teisingos. Nulemia kas kita - tai, ar dvasia, ta dvasia, kuri sako *Tu* ir kuri atsako, dar gyva ir tikra; ar ta jos dalelė, kuri palieta žmonių bendrame gyvenime, bus pajungta valstybei ir ūkiui, ar pati galės veikti; ar tai, kas iš dvasios dar likę žmogaus asmeniniame gyvenime, vėl įsikūnys bendrame gyvenime - štai kas svarbiausia. Aišku, to neįmanoma padaryti, skaidant bendrą gyvenimą į nepriklausomas sritis, kurių viena būtų „dvasinis gyvenimas"; tai tik reikštų, kad tos sritys, kurios visai panirusios *Tai*-pasaulyje, atiduotos tironijos valdžiai, o dvasia visai nutikrovinta. Juk gyvenimą paveikia ne dvasia savaime, o pasaulyje esanti dvasia: paveikia savo jėga, persmelkiančia ir perkeičiančia *Tai*-pasaulį. Dvasia tikrai yra „savyje"[88], tada, kai gali išeiti pasitikti priešais ją atsiveriančio

---

[87] Lot. „iki sotics" - formulė, dažniausiai vartojama receptuose vaistų, kurių dozė neribojama.

[88] *bei sich*. Hegelio formulė, reiškianti tokią absoliučios dvasios raidos pakopą, kai dvasia jau yra suvokusi, jog turi reikalą su savimi pačia. „Būti savyje reiškia būti laisvu" (*Enz*. III, 33 *Werke Bd*.VII Abt. II, S.33). Tačiau šis savos laisvės suvokimas dar yra abstraktus. Konkretus jis tampa tada, kai

pasaulio, atsiduoti jam, išganyti jį ir jame išganyti save pačią. Žinoma, išbarstytas, nusilpęs, išsigimęs, prieštaravimų draskomas mūsų laikų dvasingumas, šiandien pavaduojantis dvasią, tai valiotų tik tada, jei vėl taptų dvasios esme, jei vėl išmoktų sakyti *Tu*.

[2.6]

Tai-pasaulyje besąlygiškai viešpatauja priežastingumas. Kiekvienas juslėmis suvokiamas „fizinis" vyksmas, taip pat kiekvienas savistabos būdu aptiktas ar pastebėtas „psichinis" vyksmas būtinai laikomas sąlygotu ir sąlygojančiu. Tai pasakytina ir apie vyksmus, kuriuose galima įžvelgti tikslingumo pobūdį ir kurie yra *Tai*-pasaulio kontinuumo sudėtinė dalis: *Tai*-pasaulis toleruoja teleologiją, bet tik kaip į tam tikrą priežastingumo dalį įdėtą išvirkščiąją pusę, nesuardančią to pasaulio rišlaus užbaigtumo.

Neribotas priežastingumo viešpatavimas *Tai*-pasaulyje nepaprastai svarbus moksliniam gamtos sutvarkymui, bet jis neprislegia žmogaus, jei šis neapsiriboja *Tai*-pasauliu, jei jis bet kada gali iš jo išeiti ir įžengti į santykio pasaulį. Jame laisvi *Aš* ir *Tu* stovi vienas prieš kitą, jų tarpusavio sąveikos neveikia ir nespalvina joks priežastingumas; čia žmogui ir jo esmei laiduojama laisvė. Tik tas, kas pažįsta santykį ir žino apie *Tu* esamybę, gali pats apsispręsti. Kas apsisprendžia, yra laisvas, nes jis stojasi prieš veidą (vor das Angesicht).

Nesuvaldomai[89] kunkuliuojanti visos mano gebos-norėti liepsningoji materija, visos mano galimybės, susipynusios ir tarsi susiliejusios sūkuriuoja taip, tarsi pasaulis dar nebūtų sukurtas, potencijos iš visų pusių šaudo į mane viliojančiais žvilgsniais. Visata kaip gundymas, ir aš, akimirksiu tapęs, panardinu savo rankas į ugnį, giliai, ten, kur slypi tas vienintelis, tas, kuris turi omenyje mane, mano veiksmas... štai,

---

dvasia suvokia save ne tik kaip savo objektą, bet ir kaip patį suvokimą, t.y. kaip santykį su savimi pačia.

[89] *unbändig*. Pirmame leidime: *ungeheuer* (=siaubingai).

jau laikau jį sugriebęs: dabar! Ir štai bedugnės grėsmė nugalėta, bestuburis daugis jau nebeakina savo lygių pretenzijų mirgesiu, liko tik dvejetas, Kita ir Viena, stovintys greta, beprotybė ir užduotis. Tik dabar manyje prasideda tikrovės tapsmas. Tai būtų ne apsisprendimas, jei Viena būtų padaryta, o Kita liktų dūlėti[90] tarsi atšalusi masė ir mano sielą pasluoksniui užklotų pelenais. Tik tas, kas visą Kita jėgą nukreipia į Viena veiksmą, kas visą nepasirinktojo aistrą įlieja į pasirinktojo tikrovės tapsmą, kas „į piktą linkdamas tarnauja Dievui"[91] - tik tas apsisprendžia, tik tas apsprendžia vyksmą. Kas šitai suprato, tas žino, kad teisiu (das Gerechte), tiesiai nukreiptu (das Gerichtete) dera vadinti tai, į ką linkstama (richtet) ir kam apsisprendžiama; ir jei būtų velnias, tai jis būtų ne tas, kuris pasipriešino Dievui, bet tas, kuris per amžius neapsisprendė.

Žmogaus, kuriam laiduota laisvė, neslegia priežastingumas. Toks žmogus žino, kad pati jo mirtingo gyvenimo esmė yra švytavimas tarp *Tu* ir *Tai*, ir jis jaučia to švytavimo prasmę. Jam gana, kad jis nuolat gali peržengti šventybės slenkstį, nors toje šventybėje negalėtų ištverti. Tai, kad jis tolydžio priverstas palikti šventybę, jam neatsiejama nuo šio gyvenimo prasmės ir tikslo. Ten, ant slenksčio, jame nuolat įsižiebia atsakas, dvasia; čia, profaniškame ir skurdžiame krašte kibirkštis turi įrodyti, kad ji tikrai kibirkštis[92]. Jo negali įbauginti tai, kas čia vadinama būtinybe; juk ten jis pažino tikrąją būtinybę - likimą.

---

[90] *gelagert*. Šis žodis įterptas antrame leidime.

[91] Vienas žymiausių Naujųjų laikų chasidizmo autoritetų rabis Nachmanas iš Braclavo (1772-1810) mokė: „Galima tarnauti Dievui piktais polinkiais, kai jų liepsna ir jų geismo kaitra nukreipiama į Dievą. Ir be pikto polinkio nėra tobulos tarnystės. Piktas polinkis teisiajame virsta šventuoju angelu, galios ir likimo esybe." (Buber M. *Die chassidische* Bücher. Jakob Hegnerlg, 1928, S.34.)

[92] Galbūt tai aliuzija į Izaoko Lurijos (1534-1572) išplėtotą teologinę doktriną, pasak kurios pirmapradės kosminės katastrofos metu sudužo pasaulio indai, kuriuose turėjo būti saugoma dieviškoji šviesa. Dieviškosios šviesos kibirkštys pažiro po pasaulį ir susimaišė su materija. Kiekviename daikte po storesniu ar plonesniu materijos sluoksniu yra tokia kibirkštis.

Likimas ir laisvė susižadėję[93]. Likimą susitinka tik tas, kas laisvę paverčia tikrove. Tame, kad aš randu veiksmą, kuris laukė būtent manęs (die mich meinte), manosios laisvės judesy man atsiveria paslaptis. Tačiau ir tame, kad aš negaliu laisvės paversti tikrove taip, kaip ją suvokiau (meinte), ir šiame pasipriešinime man atsiveria paslaptis. Tą, kas pamiršta bet kokį priežastinį sąlygotumą ir apsisprendžia iš gelmės, tą, kas atsisako turtų ir, nusimetęs rūbus, nuogas stojasi[94] prieš veidą - tokį laisvąjį kaip jo laisvės atspindys žvilgsniu pasitinka likimas. Tai ne jo riba, tai jo užbaigimas; laisvė ir likimas apsikabina, kad rastųsi prasmė; ir prasmėje į mus žvelgia likimas, jo dar neseniai tokios griežtos akys dabar pilnos šviesos, tarsi tai būtų pati malonė.

Ne, tokio žmogaus, kuris, nešdamasis kibirkštį, grįžta į *Tai*-pasaulį, priežastinė būtinybė neslegia. Ir sveiko gyvenimo laikais iš dvasios vyrų pasitikėjimas pasklinda po visą tautą; juk visi, net patys nejautriausieji, vienaip ar kitaip - natūraliai, instinktyviai, tamsiai - kada nors yra patyrę susitikimą, patyrę esamybę; visi vienur ar kitur yra patyrę *Tu*; ir štai dabar dvasia laiduoja už juos.

Tačiau ligotais laikais atsitinka taip, kad *Tai*-pasaulio jau nebepasiekia gyvi *Tu*-pasaulio intakų srautai ir jo nebeapvaisina; atdalas ir telkšantis, sakytum, milžiniška pelkių šmėkla,

---

Žmogaus uždavinys tas kibirkštis atpažinti, apvalyti nuo materijos apnašų ir grąžinti Dievui.

[93] *sind einander angelobt*. Buberis čia, atrodo, remiasi Franzo von Baaderio (1765-1841) siūloma vokiško žodžio „glauben" (=tikėti) etimologija, pasak kurios „glauben" reiškia „sich angelobt sein" (=būti susižadėjusiam, būti susižiedavusiam). Tad šis sakinys netiesiogiai nurodo į tikėjimo (Liuteris: *fides est fiducia*= tikėjimas yra pasitikėjimas), kuriame laisvė ir būtinybė susiejami, plotmę. Plg.: Sodeika T. *Apie tikėjimo prasmę* //Naujasis židinys, 1993, Nr.1.

[94] Aliuzija į garsų šv. Pranciškaus Asyžiečio gyvenimo epizodą: kai šventąjį, išdalijusį vargšams didelę dalį tėvo turto, pastarasis apskundė vyskupui, Pranciškus nusimetė rūbus ir stojosi prieš vyskupo sostą visiškai nuogas. Šis mūsų laikais pernelyg teatrališkai atrodantis gestas anuo metu įtikinamai demonstravo besąlygišką šventojo ryžtą aukotis ir jo visišką atsidavimą Dievo valiai.

Tai-pasaulis užgožia žmogų. Jei šis, užsisklendęs esamybe netampančių daiktų pasaulyje, jam paklūsta, daiktų pasaulis jį nugali. Tada paprastas priežastingumas virsta slegiančiu, traiškančiu fatumu[95].

Kiekvienos didžiosios, daugelį tautų aprėpiančios kultūros pamatas yra pirmapradis susitikimo įvykis, pačiose kultūros ištakose ištartas ir į *Tu* nukreiptas atsakymas, dvasios esybinis aktas. Pastiprintas vėlesnių kartų vieningos krypties jėga, jis sukuria dvasioje savitą kosmoso sampratą - tik jis suteikia galimybę nuolat rastis žmogaus kosmosui[96]; tik tada, gavęs sielos paguodą, įgijęs savitą erdvės suvokimą, žmogus tolydžio gali statyti Dievo namus ir žmonių namus, gali pripildyti vėtantį laiką[97] naujais himnais ir giesmėmis, gali suteikti pavidalą pačiai žmonių bendruomenei. Tačiau šitai jis gali daryti tik tol, kol veikdamas ir kentėdamas savo gyvenime nenusigręžia nuo to esybinio akto, kol žmogus pats dalyvauja santykyje - tik tol jis yra laisvas, taigi ir kūrybingas. Vos tik kultūra liaujasi telkti save apie gyvą, nepaliaujamai atsinaujinantį santykio vyksmą, ji sustabarėja ir virsta *Tai*-pasauliu, kurį jau tik retkarčiais, tarsi ugnikalnių išsiveržimai gali pralaužti vienišų protų liepsningi žygiai. Tada įprastas priežastingumas, kuris ligi tol niekaip negalėjo sugriauti dvasinės kosmoso sampratos, išauga ir virsta slegiančiu fatumu. Išmintingas, kuriantis likimas (das meis-ternde Schicksal), kuris, suderintas su kosmoso prasmingumu, viešpatavo pajungęs bet kokį priežastingumą, prasmenga jame, virsdamas beprasmišku

---

[95] *Verhängnis*. Plg. 14 išn.

[96] *Kosmos des Menschen* Pirmame leidime: *Kosmos, gefasste Welt, heimische, haushafte Welt. Weltbehausung des Menschen* = „kosmosas, suvoktas pasaulis, gimtinės, gimtųjų namų pasaulis. Žmogaus apgyventas pasaulis".

[97] *Schwingende Zeit*. Laikas išvėto tai, kas jį pripildo, atskirdamas vertingus dalykus nuo nevertingų. Plg. *Jer 15, 7*: „Išvėčiau juos vėtykle po žemės gyvenvietes. Atėmiau vaikus, sunaikinau savo tautą, nes jie atsisakė pasukti iš savo kelių."

demonizmu. Ta *karma*[98], kurią protėviai[99] laikė palaiminga dalia (Fügung) - juk viskas, ką įstengiame nuveikti šiame gyvenime, būsimajame gyvenime pakylėja mus aukštyn - ta *karma* dabar suvokiama kaip tironija: mat veiksmai, atlikti ankstesniame, mums nežinomame gyvenime, užspeitė mus kalėjime, iš kurio šiame gyvenime negalime pabėgti. Ten, kur anksčiau gaubėsi prasmę teikiantis dangaus dėsnis, o būtinybės verpstė[100] kybojo skaisčiame to dangaus skliaute, dabar viešpatauja klajūnių planetų smurtas, nešantis vien beprasmybę ir prievartą. Kadaise tereikėjo atsiduoti Dikei[101], dangaus „keliui"[102] (o jis yra ir mūsų kelias), ir buvo galima

---

[98] *Karma* - sanskr. veiksmas, veikimas. Induizme, džainizme ir budizme karma vadinamas aukščiausias dėsnis, valdantis pasaulio vyksmą, pirmiausia žmogaus atgimimų grandinę: tariamos sėkmės ar nesėkmės, kurios ištinka žmogų, yra ankstesniuose žmogaus gyvenimuose atliktų nusižengimų arba gerų darbų padariniai, kurie reiškiasi pagal karmos dėsnį.

[99] Laiške Smithui Buberis nurodo, kad čia jis turi omenyje ikibudistinę Indiją, kurioje *karmos* sąvoka dar neturi tos neigiamos prasmės, kurią jai suteikė Buda.

[100] Matyt, Buberis turi omenyje verpstę, kurią mini Platonas (*Resp.* 614b-621b) pasakojime apie mirusiųjų kelionę pomirtiniame pasaulyje. Anot Platono, keliaudami mirusieji "prieidavę vietą, iš kurios pamatydavę šviesos juostą, iš viršaus besidriekiančią per dangų ir žemę tarsi stulpas, panašią į vaivorykštę, tik daug ryškesnę ir grynesnę. Po dienos kelio jie prieidavo prie to šviesos stulpo ir ties jo viduriu pamatydavę nuo dangaus nukarusius saitų galus: mat ta šviesa - tai dangaus juosta, panašiai kaip trijerių virvės apjuosianti ir sutvirtinanti dangaus skliautą. Ant saitų galų pakabintas Anankės verpstas, suteikiantis viskam sukimąsi." (Platonas. *Valstybė*. V., 1981, p.365) Anankės dukros Lachesė, Klota ir Atropė, verpdamos verpste, lemdavo žmogaus likimą.

[101] *Dikė* - (gr. Δίκη) suasmeninta Teisybė, apie kurią filosofinėje Parmenido (VI a. pr. Kr.) poemoje sakoma: „Ten Nakties ir Dienos kelių vartai, juos iš viršaus laiko stakta ir iš apačios - akmeninis slenkstis, o pačių gaiso [vartų anga] užkelta didžiulėmis sąvaromis; jų atmainingus raktus laiko griežtai baudžianti Teisybė" (Parmenidas. *Apie prigimtį*. Vertė M.Adomėnas // Naujasis židinys .1991, Nr.10, p. 3).

[102] Galbūt Buberis čia turi omenyje kai kuriose senovės kinų filosofinėse doktrinose vartotą *Tao* (kin. kelias, būdas, dėsnis, tiesa) kategoriją, išreiškiančią giliausią pasaulio būties ir raidos principą; jei žmogus su juo gyvena darnoje, jis gyvena tobulą gyvenimą.

ramiai gyventi visagalio likimo valdžioje; dabar, nesvarbu ką darytume, mus gena bedvasė heimarmenė[103], kiekvienam ant pečių užkraunanti visą negyvą pasaulio masę. Vis aistringesnis išganymo troškimas, daug kartų bandytas paten-kinti, taip ir lieka nenumaldytas, kol jo nenuramdo tas, kuris moko, kaip sulaužyti atgimimų ratą[104], arba tas, kuris jėgoms vergaujančias sielas išgelbsti Dievo vaikų laisvei[105]. Toks veikalas išauga iš naujo, substancija tampančio susitikimo įvykio, iš naujo, likimą lemiančio žmogus atsako savajam *Tu*. Šio svarbiausio esybinio akto padarinys: galimas daiktas, šią kultūrą išstums kita, to akto nušviesta kultūra, bet taip pat gali būti, kad ji pati atsinaujins.

Mūsų epochos liga nepanaši į jokios kitos epochos ligą, tačiau ji priklauso tai pačiai visumai. Kultūrų istorija - tai ne eonų[106] stadionas, kuriame bėgikai vienas po kito guviai, nieko bloga nenujausdami bėgtų tuo pačiu mirties ratu. Jų aušros ir saulėlydžiai - tas pats bevardis kelias. Tai ne pažangos ir plėtros kelias; greičiau tai spiralė, kuria nužengiama į dvasios požemius, sykiu tai kelias, kuriuo kylama į intymiausią, subtiliausią ir labiausiai surizgusį sūkurį, kur nebėra jokio „toliau"

---

[103] Heimarmenės (=būtinybės, neišvengiamybės) sąvoką vartoja jau Platonas (plg. *Phaed.* 115a, *Gorgias* 521c), tačiau Buberis čia turi omenyje veikiau stoikų heimarmenės sampratą. Stoikų filosofijoje heimarmenė reiškia visuotinę būtinybę, griežtai susaistančią visus pasaulio įvykius. Stoiko tikslas - įsisamoninti šią būtinybę, suvokti, jog tai, kas buvo, kas yra ir kas bus, yra neišvengiama, ir nesipriešinti tam. Žmogus negali savo pastangomis nieko pakeisti, jis tik gali įsisamoninti viso, kas vyksta, protingumą ir tam protingumui pritarti. Tokią nuostatą gerai išreiškia Kleanto posakis, išpopuliarintas Senekos bei Cicerono ir virtęs patarle: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* - Su noru einantį likimas veda, be noro - traukia. (*Lotyniški posakiai ir sentencijos*. V. 1981, p. 45)

[104] Turimas omenyje Buda.

[105] Turimas omenyje Kristus.

[106] eonas (gr. αἰών) - amžinybė. Gnostikai suteikė eonams asmens bruožų ir pavertė juos žemesnio rango dievybėmis, tarpininkaujančiomis tarp Dievo ir pasaulio.

ar, juo labiau, jokio „atgal", tik dar negirdėta atogrįža[107]: proveržis (Durchbruch). Ar tą kelią turėsime nueiti visą, net perbristi pačias juodžiausias tamsumas? Bet kur pavojus, ten auga ir tai, kas išgelbsti.[108]

Mūsų laikų biologistinis ir istoriosofinis mąstymas - nors ir kokie skirtingi jie vienas kitam atrodytų - daug nuveikė, kad rastųsi tikėjimas fatumu - toks tvirtas ir toks slegantis tikėjimas, kokio dar nėra buvę. Tai, kas neatšaukiamai valdo žmogaus likimą, jau nebėra karmos ar žvaigždžių valdžia. Į valdžią pretenduoja įvairios galios, bet atidžiau pažvelgę pastebėsime, kad daugelis mūsų amžininkų tiki tų galių kratiniu, taip, kaip vėlyvosios Romos imperijos gyventojai tikėjo dievų kratiniu. Tokią padėtį palengvina pretenzijos pobūdis. Ar tai būtų „gyvenimo dėsnis" kokios nors visuotinės kovos, kurioje kiekvienas privalo kovoti arba žūti; ar „sielos dėsnis", pagal kurį psichinis asmuo sukonstruotas vien iš įgimtų vartojimo instinktų; ar „socialinis dėsnis", valdantis nesustabdomą socialinį procesą, kurio atžvilgiu valia ir sąmonė yra tik palydovės; ar „kultūros dėsnis", pagal kurį istorijos dariniai tolydžio dėsningai atsiranda ir dėsningai išnyksta; ar koks kitas dėsnio pavidalas - visuomet tai reiškia viena: žmogus yra įtrauktas į neišvengiamus įvykius ir vyksmus, nuo kurių jis negali pasislėpti arba gali apsiginti tik pasinerdamas savo iliuzijose. Nuo žvaigždžių išvaduodavo iniciacija į misterijas, nuo karmos -

---

[107] *Umkehr* (hebr. *t'šuvabh*) - tai sąvoka, išreiškianti pamatinę žydų religinio gyvenimo nuostatą. Nuodėmė atskiria žmogų nuo Dievo, ir jis privalo Dievo ieškoti bei ieškodamas *grįžti* Dievop. *Įst 4, 29-30*: „Tačiau ieškosi ten Viešpaties, savo Dievo, ir jį rasi, jei ieškosi visa širdimi ir visa siela. Su savo nerimu, kai ateityje visa tai bus tave ištikę, tu sugrįši pas Viešpatį, savo Dievą, ir jo klausysi". Šį grįžimą galima suprasti kaip „kolektyvinį" žydų tautos uždavinį. Tačiau chasidai jį supranta veikiau asmeniškai - kaip kiekvieno žmogaus individualios pastangos dalyką, pastangos, kurios motyvas yra ne baimė, o meilė, skatinanti išsiskyrusius mylimuosius ieškoti vienas kito ir grįžti vienas kito glėbin.

[108] Tai paslėpta citata iš Friedricho Hölderlino himno *Patmas* (vertė Aldona E.Puišytė)

pažinimo lydima brahmano auka; ir vienu, ir kitu atveju formavosi išganymo užuomazgos. Stabas-mišrūnas nepakenčia tikėjimo išlaisvinimu. Svajonės apie laisvę laikomos kvailyste; visas pasirinkimas - arba savanoriška, arba desperatiškai maištinga vergija. Nors visuose tuose dėsniuose daug kalbama apie teleologinę raidą bei organišką tapsmą, jų pamatas yra nuoseklios tėkmės, t.y. neriboto priežastingumo manija. Nuoseklios tėkmės laipsniškumo dogma yra žmogaus kapituliacija prieš nesuvaldomai augantį *Tai*-pasaulį. Žmogus piktnaudžiauja likimo vardu - juk likimas nėra gaubtas, po kuriuo galima sukišti visą žmogaus pasaulį; likimą sutinka tik tas, kas jo pasitikti eina iš laisvės. Tuo tarpu nuoseklios tėkmės dogmoje nėra vietos laisvei, nėra vietos tam tikrų tikriausiam jos apsireiškimui, kurio romi jėga keičia Žemės veidą - nėra vietos atogrįžai. Nuoseklios tėkmės dogma nepripažįsta žmogaus, kuris atsigręždamas nugali visų kovą prieš visus; žmogaus, kuris atsigręždamas sutrauko naudojimo instinktų voratinklį, kuris atsigręždamas išsivaduoja iš klasės prakeikimo; žmogaus, kuris atsigręždamas išjudina, atjaunina ir perkeičia tvirčiausius istorijos darinius. Savo šachmatų partijoje nuoseklios tėkmės dogma tau palieka vienintelį pasirinkimą: arba laikytis taisyklių, arba pasitraukti iš žaidimo; o juk tas, kas atsigręžia, išvarto figūras. Vis dėlto dogma tau leidžia įgyvendinti sąlyginumą gyvenimu, o sieloje „likti laisvam"; o juk tas, kas atsigręžia, tokią laisvę laiko gėdingiausia vergove.

Vienintelis dalykas, galintis žmogui tapti fatališku, yra tikėjimas fatumu: toks tikėjimas sustabdo atogrįžos judesį.

Tikėjimas fatumu iš pat pradžių yra klaidatikystė. Bet kokia nuoseklios tėkmės samprata yra tik „ne-ko-kita-tik-buvimo-buvusiu" tvarka, atsietų pasaulio įvykių, objektiškumo kaip istorijos tvarka; savojo *Tu* esamybė, tapsmas iš sąsajos (Verbundenheit) - jai nesuprantami dalykai. Tokia samprata nežino, kas yra dvasios tikrovė, jos schemos neatitinka šios tikrovės. Pranašavimas iš objektiškumo galioja tik tam, kas

nepažįsta esamybės[109]. Tas, ką įveikė *Tai*-pasaulis, nuoseklios tėkmės dogmoje regi tiesą, kuri nušviečia visa, kas auga, bet iš tikro ta dogma tik dar labiau pajungia žmogų *Tai*-pasauliui. Tačiau *Tu*-pasaulis nėra uždaras. Kas sutelkta esybe ir atgaivinta santykio galia išeina jo pasitikti, tas pažins laisvę. O išsilaisvinti iš tikėjimo nelaisve reiškia - tapti laisvam.

[2.7]

Kaip slogučio nusikratoma pašaukus jį tikruoju vardu, taip ir *Tai*-pasaulis, tik ką grėsmingai pūtęsis prieš menkas žmogaus spėkas, turi pasiduoti tam, kas įžvelgia jo esmę: atpažįsta kaip atsają ir susvetimėjimą būtent to, iš kieno išsiliejančios artumo pilnatvės išžengia kiekvienas žemiškasis *Tu*; to, kas tarpais primena deivę-motiną, didingą ir grėsmingą, tačiau visada motinišką.

- Bet kur pasisemti jėgų slogučiui vardu pašaukti tam, kurio viduje tūno šmėkla - nutikrovintas *Aš*? Kaip atgaivinti užpustytą santykio galią esybėje, kurioje gaji šmėkla be perstojo plūkia nuolaužas? Kaip susitelkti esybei, kurią tuščiąja eiga nepaliaujamai gena atsieto *Aš*-iškumo[110] manija? Kaip pažinti laisvę tam, kuris gyvena iš savivalės?

- Kaip laisvė susijusi su likimu, taip savivalė susijusi su fatumu. Tačiau laisvė ir likimas yra susižadėję, ir jų glamonėje randasi prasmė[111]; tuo tarpu savivalė ir fatumas, sielos pamėklė (Seelenspuck) ir pasaulio monas (Weltmahr) tik pakenčia

---

[109] Čia Buberis vėl pabrėžia „objektiškumo" (Gegenständlichkeit) ir „esamybiškumo" (Gegenwärtigkeit) priešstatą. Plg. 26, 27 išn.

[110] *der abgelösten Ichheit*. Turimas omenyje „Aš", iškeltas iš pamatinio žodžio ir paverstas tariamai savarankišku momentu. Priesaga „*-heit*" suteikia daiktavardžiui bendrybės pobūdį, taip dar labiau išryškindama „Aš" savaimingumo tariamą pobūdį.

[111] Prasmė yra savita būtinybės rūšis, kurią Buberis sieja su specifišku žydišku tikrovės suvokimu, priešindamas šį suvokimą graikiškajam: „graikas pažįsta pasaulį mato aspektu, žydas - prasmės aspektu" (Buber M. *Vom Geist des Judentums*, Leipzig, 1916, S.27). Prasmės būtinybė skiriasi nuo mato būtinybės pirmiausia tuo, kad tai yra „vidinė" būtinybė, kurią žmogus suvokia ne kaip iš šalies primestą, ne kaip tai, kam reikia paklusti kaip prievartai, o kaip meilės klusnumo išraišką.

vienas kitą gyvendami šalimais ir išsilenkdami vienas kito, jie nesusyja vienas su kitu ir nesikivirčija, ir lieka beprasmybėje - kol vieną akimirką klaidžiojantis žvilgsnis atsitrenks į kitą žvilgsnį ir tada iš abiejų išsiverš prisipažinimas: išganymo nėra! O, kiek iškalbingo ir rafinuoto dvasingumo šiandien pasitelkiame, kad šio atsitikimo išvengtume ar bent jį nuslėptume!

Laisvas žmogus yra tas, kuris nori be savivalės[112]. Jis tiki tikrove; tai reiškia: jis tiki realios *Aš* ir *Tu* dvejybės realia sąsaja. Jis tiki nuskirtimi (Bestimmung) ir tuo, kad nuskirčiai jo reikia: ji jo neapgaudinėja, ji jo laukia, jam reikia eiti jos link, bet jis nežino, kur ji yra; jis tik žino, kad turi išeiti visa esybe - šitai jis žino. Bus ne taip, kaip nori jo pasiryžimas; vis dėlto kas beatsitiktų, atsitiks tik tada, jei jis pasiryš tam, ko jis gali norėti. Savo mažąją, nelaisvą valią, valią, kurią valdo daiktai ir instinktai, jis turi paaukti savo didžiosios valios vardan, valios, kuri pasitraukia nuo buvimo-nuskirtu ir eina nuskirties link[113]. Tada jis nebesikiša į vyksmą, bet ir nepalieka vykti savaime to, kas vyksta. Jis įsiklauso į tai, kas tampa pats iš savęs, įsiklauso į esybės kelią pasaulyje; įsiklauso ne tam, kad ji jį neštų, bet tam, kad pats ją įtikrovintų taip, kaip ji nori, kad jis, kurio jai reikia, ją įtikrovintų - įtikrovintų žmogaus dvasia ir žmogaus veiksmu, žmogaus gyvenimu ir žmogaus mirtimi. „Jis tiki" - pasakiau aš; bet tai reiškia: „jis susitinka".

---

[112] *Willkür.* Šią sąvoką, kuri šiuolaikinėje vokiečių kalboje yra įgijusi prasmę, atitinkančią lietuviškos „savivalės" prasmę, Buberis vartoja savitai. Savivalė jam reiškia ne vien tokį valios aktą, kuris yra „neteisėtas", neatitinkantis visuotinumo. Anot Buberio, „savavališkas" yra kiekvienas valios aktas, kurio pagrindą sudaro „Aš", nesvarbu, ar tas aktas motyvuotas „gerų paskatų", ar kreipiamas blogio. Panašia prasme *Willkür* sąvoka vartojama Naujųjų laikų vokiečių filosofinėje literatūroje, pvz., Kanto tekstuose. Šiuo požiūriu „savivalės" samprata glaudžiai siejasi su „egoizmu" (plg.. 117 išn). Pasakymo „norėti be savivalės" paradoksiškumas dingsta, jei tariama, jog įmanomi neegoistiniai norai.

[113] *vom Bestimmtsein weg und auf die Bestimmung zu.* „Buvimas-nuskirtu" čia pirmiausia reiškia nelaisvą nuskirtumą, kuris iš esmės sutampa su fatumu, tuo tarpu nuskirtumas, kurio „link" čia einama, yra laisvas, t.y. *priimtas* nuskirtumas.

Savavalis žmogus netiki ir nesusitinka. Jis nepažįsta sąsajos (Verbundenheit), jis pažįsta tik drugio krečiamą išorinį pasaulį ir drugio krečiamą savo aistrą (Lust) tą pasaulį naudoti; tereikia pavadinti naudojimą graikišku vardu, ir jis atsidurs tarp dievų. Kai savavalis žmogus sako: „Tu", jis turi omenyje: „Tu, mano gebėjime naudoti"; o tai, ką jis vadina savo nuskirtimi, yra tik jo gebėjimo naudoti aprūpinimas ir sankcionavimas. Iš tikro jis neturi nuskirties, jis turi tik daiktų ir instinktų buvimą-nuskirtais (Bestimmtsein), buvimą, kurį jis atlieka jausdamasis patvaldžiu[114], t.y. atlieka savavališkai. Jis neturi didžiosios valios; jis turi tik savivalę, kurią pateikia kaip valią. Jis visiškai nemoka aukotis, nors apie auką gali kalbėti neužsičiaupdamas. Pažinsi jį iš to, kad jis niekada netampa konkretus. Jis nuolat griebiasi iniciatyvos, griebiasi siekdamas, kad „nebūtų trukdoma tam, kas vyksta savaime"[115]. Kaip galima - sako jis tau - nepadėti rastis tam, kas nuskirta, kaip galima nepanaudoti visų įmanomų priemonių, kurios būtinos siekiant tokio tikslo? Taip jis žiūri ir į laisvąjį; jis negali į jį žiūrėti kitaip. Bet laisvas žmogus yra ne tas, kuris vienur kelia sau tikslą, o kitur renkasi priemones. Jam terūpi viena - nuolat būti pasiryžusiam eiti pasitikti savo nuskirties. Jis pasiryžo, ir nuo šiol kiekvienoje kryžkelėje vėl iš naujo pasiryš; jis greičiau patikės tuo, kad negyvena, negu tuo, kad vien didžiosios valios pasiryžimo maža, kad dar būtinos jį pastiprinančios priemonės. Jis tiki; jis susitinka. Bet savavalis žmogus savo netikinčiais kaulų čiulpais nieko kito negali suvokti, tik netikėjimą ir

---

[114] *Selbstherrlichkeit.* Atrodo, Buberis čia turi omenyje daiktinę nuostatą, nuosekliai realizuojamą gyvenant *Tai*-pasaulyje, kuriame nėra vietos susitikimui su *Tu*. Tokios nuostatos būdingas bruožas yra manipuliavimas daiktais vien kaip priemonėmis: *selbstherrlich regieren* = valdyti neatsižvelgiant į nieką, paisant tik savo norų, patvaldiškai.

[115] Atrodo, Buberis čia turi omenyje XVIII a. susiformavusios ekonominės fiziokratų srovės principą: „laisez faire, laisez passer". Fiziokratai, pvz., Adamas Smithas (1723-1790), reikalavo, kad valstybė kuo mažiau kištųsi į ekonomiką.

savivalę, tik tikslų kėlimą ir priemonių išradybą. Pasaulis be aukos ir be malonės, be susitikimo ir be esamybės, persmelktas tikslų (verzweckt) ir padarytas priemone (vermittelt) - štai jo pasaulis; kito pasaulio negali būti; tas pasaulis vadinamas fatumu. Nepaisant viso jo patvaldiškumo, jis kone beviltiškai įpainiotas netikrovėje; jis tai puikiai žino, žino kiekvieną kartą, vos tik pradeda galvoti apie save, todėl geriausią savo dvasingumo dalį panaudoja tam, kad tokio susimąstymo išvengtų ar bent jį paslėptų.

Tačiau šis apmąstymas, nuopuolio, nutikrovinto ir tikrojo *Aš* apmąstymas, šis įsišaknijimas dirvoje, kurią žmogus vadina neviltimi ir iš kurios išauga savidestrukcija ir atgimimas, galėtų būti atogrįžos pradžia.

[2.8]

Kartą, pasakoja Šimto kelių brahmanas[116], susiginčijo dievai ir demonai. Ir tarė demonai: „Kam galėtume aukoti savo aukas?". Ir jie visas aukas susidėjo sau į burną. O dievai sudėjo aukas vieni kitiems į burną. Ir tada Pradžiapatis, pirmapradė dvasia, stojo dievų pusėn.

[2.9]

- Kad *Tai*-pasaulis, paliktas sau pačiam, t.y. nepalytėtas tapimo savuoju *Tu* ir to tapimo nesulydytas, susvetimėja ir virsta slogučiu - šitai galiu suprasti; bet kaip atsitinka, kad, kaip tu sakai, save nutikrovina žmogaus *Aš*? Juk *Aš* (nesvarbu, ar jis gyvena santykyje, ar ne santykyje) visuomet laiduoja sau savo savi-monę - tą storą aukso giją, išilgai kurios spiečiasi kintančios būsenos. Kai sakau „Aš matau tave" arba sakau „Aš matau medį", tai tikriausiai vienu ir kitu atveju nevienodai tikras yra matymas, bet abiem atvejais vienodai tikras yra *Aš*.

---

[116] *Satapatha-Brahman.*

- Patikrinkime, pasitikrinkime, ar iš tikro taip yra. Žodžių kalbinė forma nieko neįrodo; juk dažnai sakomas *Tu* iš esmės reiškia *Tai*, kuriam tik iš įpročio, negalvodami sakome *Tu*, o dažnai sakomas *Tai* reiškia *Tu*, kurio esatį žmogus prisimena visa esybe, pavyzdžiui, atokumoje; antai nesuskaičiuojamas *Aš* yra tik neišvengiamas įvardis, tik būtina santrumpa, reiškianti „šitas, kuris kalba". Bet savimonė? Jei viename teiginyje iš tikro turimas omenyje santykio *Tu*, o kitame - patyrimo *Tai*, ir jei abiejuose teiginiuose tikrai turimas omenyje *Aš*, tai ar tas *Aš* yra tas pats, iš kurio savimonės pasakyta ir viena, ir kita?

Aš pamatiniame žodyje *Aš-Tu* yra kitas, ne tas pats *Aš*, kuris yra pamatiniame žodyje *Aš-Tai*.

Aš pamatiniame žodyje *Aš-Tai* pasirodo kaip *ego*[117] ir suvokiamas kaip (patyrimo ir naudojimo) subjektas.

Aš pamatiniame žodyje *Aš-Tu* pasirodo kaip asmuo ir suvokiamas kaip subjektyvumas (be priklausomo kilmininko).

Ego pasirodo atsiskirdamas nuo kitų *ego*.

Asmuo pasirodo tada, kai jis įžengia į santykį su kitais asmenimis.

Viena yra natūralios atsajos dvasinis pavidalas, kita - natūralios sąsajos dvasinis pavidalas.

Atsiskyrimo (Sichabsetzens) tikslas yra patyrimas ir naudojimas, o jų tikslas yra „gyvenimas", t.y. mirimas, kuris tęsiasi visą žmogaus gyvenimą.

Santykio tikslas yra jo paties esmė, t.y. prisilietimas prie *Tu*. Mat per prisilietimą prie kiekvieno *Tu* mus palytėja amžinojo gyvenimo dvelkimas.

Kas yra santykyje, tas dalyvauja tikrovėje, t.y. būtyje, kuri yra ne tik jame ir ne tik už jo. Bet kokia tikrovė yra veikimas[118],

---

[117] *Eigenwesen*. Šį žodį verčiant paradžiui reikėtų sakyti: „esybė, kuri priklauso tik pati sau". Smithas siūlė šį žodį versti anglišku „individuality". Buberis nesutiko, nors prisipažino, kad negali pasiūlyti geresnio angliško vertimo. Jis mini prancūzišką žodį „egotiste", kurį vartojo Stendhalis ir kuris tiksliausiai atitinka tai, ką jis čia turi omenyje. Tačiau Walteris Kaufmannas laikėsi požiūrio, kad čia geriausiai tinka lotyniškas *ego* .

kuriame aš dalyvauju negalėdamas jo pasisavinti. Kur nėra dalyvavimo, ten nėra ir tikrovės. Kur yra pasisavinimas, ten nėra tikrovės. Dalyvavimas yra juo tobulesnis, juo betarpiškesnis yra *Tu* prisilietimas.

Aš yra tikras todėl, kad dalyvauja tikrovėje. Jis yra juo tikresnis, juo tobulesnis yra dalyvavimas.

Tačiau tas *Aš*, kuris pasitraukia iš santykio įvykio ir nueina į atsietumą (Abgelöstheit) bei atsietumo savimonę, savo tikrovės nepraranda. Įsišaknijęs tame *Aš*, dalyvavimas lieka gyvas; kitaip sakant, tai, kas pasakyta apie aukščiausią santykį, gali būti pritaikyta ir visiems kitiems: „sėkla lieka jame". Būtent subjektyvumo srityje *Aš* suvokia ir savo sąsają, ir savo atsają. Tikrąjį subjektyvumą galima suvoki tik dinamiškai - kaip *Aš* švytavimą jo vienišoje tiesoje. Sykiu tai ta vieta, kur formuojasi ir auga vis aukštesnio, vis besąlygiškesnio santykio troškimas, tobulo dalyvavimo tikrovėje troškimas. Subjektyvume bręsta asmens dvasinė substancija.

Asmuo suvokia save kaip būties dalyvį, kaip esantį-sykiu, t.y. kaip būtybę. *Ego* suvokia save kaip esantį-taip-ir-ne-kitaip. Asmuo sako: „Aš esu", *ego* sako: „Aš esu toks". „Pažink save" asmeniui reiškia: „pažink save kaip būtį", *ego* šiuos žodžius supranta taip: „pažink savo buvimą-tokiu (Sosein)". Kai, atsiskirdamas nuo kitų, *ego* supriešina save su jais, jis nutolsta nuo būties.

Tuo nenorima pasakyti, kad asmuo kokiu nors būdu „atsisako" savo ypatingybės, kitoniškumo; tiesiog jam tai ne pozicija, iš kurios jis žiūri, o tik būtina ir prasminga būties samprata. Tuo tarpu *ego* laikosi įsikibęs savo ypatingybės (Sondersein); tiksliau tariant, laikosi savo ypatingybės fikcijos, kurią pats sau susikūrė. Mat „pažinti save" iš esmės ir

---

[118] Vokiškas žodis *Wirklichkeit* (=tikrovė) ir *Wirken* (=veikimas) yra tos pačios šaknies žodžiai. Tai reiškia, kad, mąstant vokiškai, tikrovė apmąstoma pirmiausia su veikla susijusių prasmenų kontekste.

dažniausiai jam reiškia: sukurti impozantišką, gebantį vis labiau save apgauti savo paties įvaizdį ir, jį stebint bei garbinant, susikurti sau savo buvimo-tokiu pažinimo iliuziją; bet tikras to buvimo-tokiu pažinimas būtų kelias į savęs sunaikinimą - arba į atgimimą.

Asmuo mato savąjį *Pats*, *ego* nagrinėja savąjį *Mano*: mano būdas, mano rasė, mano kūryba, mano genijus.

Ego nedalyvauja jokioje tikrovėje ir jokios tikrovės neįgyja. Jis atsisikiria nuo Kito supriešindamas save su juo ir - patirdamas bei naudodamas - stengiasi paimti iš jo tiek, kiek tik pajėgia. Štai *jo* dinamika: atsiskirti ir savintis, ir viena, ir kita daryti atsigręžus į *Tai*, ir viena, ir kita - veikiant netikrovėje. Subjektas, kuriuo *ego* laiko save, gali pasisavinti labai daug, tačiau jo substancija nuo to neauga, jis lieka tarsi taškas, vien funkcija - tas, kas patiria, naudoja, bet ne daugiau. Jo išsipūtęs ir daugialypis buvimas-tokiu, visa jo uoli „individualybė" neįstengia jam suteikti substanciškumo.

Žmogus nėra dvejopas; yra tik du žmogiškumo poliai.

Nė vienas žmogus nėra grynas asmuo, nė vienas nėra grynas *ego*, nė vienas nėra visai tikras, nė vienas nėra visai netikras. Kiekvienas gyvena dvilypiame *Aš*. Tačiau esama žmonių, kurie taip ryškiai asmeniški, kad juos galima vadinti asmenimis, ir esama žmonių, kurie taip ryškiai *ego*-istiški, kad juo galima vadinti *ego*. Tarp vienų ir kitų skleidžiasi tikroji istorija.

Juo labiau žmogų užvaldo *ego*, juo labiau *ego* užvaldo žmoniją, juo labiau *Aš* įpuola į netikrovę. Tokiais laikais asmuo žmoguje ir žmonijoje gyvena požeminį, slaptą, tarsi nelegalų gyvenimą - gyvena tol, kol tampa pašauktas.

Žmogus, turint galvoje jo *Aš* žmogiškąjį dvilypumą, yra juo asmeniškesnis, juo stipresnis pamatiniame žodyje *Aš-Tu* esantis *Aš*.

Tai, kaip jis sako *Aš* - tai, ką jis turi omenyje sakydamas *Aš* - nulemia, kam jis priklauso ir kurlink jis keliauja. Žodis „*Aš*" yra tikrasis žmogiškumo šiboletas[119].

Įsiklausykite į jį!

Kaip disonuoja *ego*-žmogaus[120] *Aš*! Jis gali kelti didžiulę užuojautą, kai jį taria tragiškos, vidinio prieštaravimo nutylėjimui suspaustos lūpos. Jis gali kelti siaubą, kai pasigirsta iš vulgariai, nerūpestingai ir nesąmoningai tą prieštaravimą demonstruojančių chaotiškų lūpų. Kai jį taria tuščiagarbės ir plepios lūpos, darosi koktu arba šleikštu.

Kas atsietą *Aš* taria didžiaja raide, tas apnuogina iki dvasingumo pažemintos pasaulio dvasios gėdą.

Bet kaip gražiai ir darniai skamba toks gyvas, toks energingas Sokrato *Aš*! Tai nepabaigiamo pokalbio *Aš*, ir pokalbio oras jį supa visur, kur jis bekeliautų, net jam stovint prieš teisėjus, net paskutinę kalėjimo valandą. Šis *Aš* gyveno santykyje su žmogumi, santykyje, kuris įsikūnija pokalbyje. Jis tikėjo žmonių tikrove ir ėjo jų pasitikti. Tad jis buvo kartu su jais tikrovėje, ir tikrovė niekada jo nebeapleis. Net jo vienatvė negali būti ap-

---

[119] *šiboleth* - hebr. varpa. Teisėjų knygoje pasakojama, kaip Galaadiečiai pagal garso „š" tarimo ypatumus atpažino Ephraimo giminės žmonės: „Galaadiečiai paėmė Jordano brastas, kuriomis Ephraimas turėjo grįžti. O kai prie jų ateidavo bėgdamas kas nors iš Ephraimo skaičiaus ir tardavo: Maldauju, kad leistumėte pereiti, Galaadiečiai jiems sakė: Ar tu Ephratietis? Tam atsakant: Nesu, jie jį klausia: Sakyk tat Šiboleth, kas reiškia varpą. Tasai atsakydavo Siboleth, negalėdamas ištarti varpos ta pačia raide. Jie jį nutverdavo ir tuojau galabijo pačioje Jordano brastoje." (*Ts 12, 5-6*) Žodis „šiboletas" bendrinėje kalboje reiškia tiesiog „slaptažodį".

[120] *des Eigenmenschen*. Plg. 117 išn.

leistis, ir kai žmonių pasaulis jam tyli, girdėti, kaip daimonas[121] jam sako *Tu*.

Kaip gražiai ir darniai skamba Goethes *Aš* pilnatvė! Tai tyro bendravimo su gamta *Aš*; ji atsiduoda jam ir nuolat su juo kalba, ji atskleidžia jam savo paslaptis, neišduodama savosios paslapties. Jis tiki gamta ir sako rožei: „Ak, tai tu!" - jis yra kartu su ja vienoje tikrovėje. Todėl, kai jis sugrįžta į save, tikrovės dvasia lieka jame, saulės atvaizdas nedingsta iš malonę patyrusių akių, prisimenančių jos saulėtumą, o stichijų draugystė lydi žmogų į myrio ir tapsmo[122] tylą.

Taip aidi per epochas „gausus, tikras ir tyras" *Aš*, kurį taria tie, kas esti sąsajoje (Verbundene) - taria asmenys, tokie kaip Sokratas ir Goethe.

Užbėgdami už akių, žvilgtelkime į vieną paveikslą iš besąlygiško santykio karalystės: kaip galingai - kas prieš jį gali atsilaikyti! - skamba Jėzaus tariamas *Aš*, ir koks tikras, koks savaime-suprantamas tas skambesys! Nes tai besąlygiško santykio *Aš*, santykio, kuriame žmogus savąjį *Tu* taip pavadina Tėvu, kad jis pats gali būti tik Sūnus, niekas kitas. Kada žmogus besakytų *Aš*, jis visada turės omenyje tik šventojo pamatinio žodžio *Aš*, žodžio, kuris jam atrodo esąs taip aukštai, kad siekia nelygstamybę. Nesvarbu, kad jį paliečia atsaja, ją vis tiek nuveikia sąsaja; tik iš jos jis kalba su kitais. Bergždžiai bandysite apriboti tą *Aš* ir paversti jį tik iš savęs stipriu *Aš* arba šitą *Tu* paversti tik mumyse gyvenančiu *Tu* ir vėl nutikrovinti tai, kas tikra - nutikrovinti esamąjį santykį: lieka *Aš* ir *Tu*,

---

[121] Apie daimoną Sokratas pasakoja *Apologijoje* (31cd): „manyje pasireiškia kažinkokia dievybė ar demonas (...): prabyla kažin koks balsas ir kiekvieną kartą nukreipia mane nuo to, ką ketinu daryti, bet niekuomet nepríkalbinėja ką nors veikti" (vertė M.Račkauskas).

[122] *Stirb und Werde*. Tai paslėpta citata iš vieno mistiškiausių Goethes eilėraščių *Palaimingas ilgesys* (*Selige Sehnsucht. - West-östlicher Divan. Buch des Sängers*), kuriame žvakės liepsnos trokštančio ir joje sudegančio drugelio įvaizdžiu bandoma perteikti tikrosios meilės esmę: tai sielos mirtį ir sykiu tapsmą nešanti ugnis.

kiekvienas gali sakyti *Tu* ir sakydamas būti *Aš*, kiekvienas gali sakyti „Tėve" ir sakydamas būti Sūnus; tikrovė lieka.

[2.11]

- Bet jei kokio nors žmogaus misija[123] reikalauja, kad jis pažintų tik sąsają su savuoju dalyku, t.y. nebepažinotų veiksminio santykio su *Tu*, nebepažinotų *Tu* virtimo esamuoju; jei jo nuskirtis reikalauja, kad viskas aplink jį virstų *Tai*, būtent jo reikalui tarnaujančiu *Tai*? Kaip būna tada, kai „Aš" sako Napoleonas? Ar toks sakymas netaisyklingas? Ar šis patyrimo ir naudojimo fenomenas ne asmuo?

- Iš tiesų, epochos[124] valdovas tikrai nepažinojo *Tu* matmens. Teisingai pastebėta: visos esybės jam buvo tik *valore*[125]. Tas, kuris savo bendražygius atlaidžiai sugretino su Petru[126], - jam patyrus pralaimėjimą, šie jo išsižadėjo, - pats neturėjo tokio žmogaus, kurio būtų galėjęs išsižadėti; nes jis nematė tokio, kurį būtų galėjęs laikyti esybe. Jis buvo demoniškasis milijonų *Tu*, neatsiliepiantis į kreipinius, jis buvo tas, kuris į jam sakomą *Tu* atsako: *Tai*, atsako fikcija tada, kai kalbama apie asmeniškumą, - sakantis *Tu* tik savo sferoje, savo reikalų sferoje, sakantis tik savo žygiais. Štai stichinė-istorinė riba, kur pamatinis sąsajos žodis netenka savojo realumo, savojo abipusės sąveikos pobūdžio: demoniškasis *Tu*, kuriam niekas negali būti *Tu*. Esama dar ir trečiojo - šalia asmens ir *ego*, šalia

---

123 *Sendung*. Tai dar vienas šalia likimo (*Schicksal*, plg. 93 išn.), fatumo (*Verhängnis* plg. 14 išn.) ir nuskirties (*Bestimmung*) žmogų saistančios būtinybės modusas. Misija reiškia iš paties žmogaus kylančią „vidinę" būtinybę.

124 Laiške Smithui Buberis nurodo, kad čia turimas omenyje ne „his age" (=jo, Napoleono epocha), o „the age" (=epocha apskritai).

125 It. vertė, tinkamumas. Napoleonas vertino žmones tik pagal tai, kiek jie yra tinkami atlikti tam tikrą funkciją.

126 Turimas omenyje evangelijų epizodas, kai apaštalas Petras tris kartus išsižadėjo suimto Jėzaus (*Mt 26, 69-75*; *Mk 14, 66-72*; *Lk 22, 56-62*; *Jn 18, 15-18, 25-27*).

laisvės ir savivalės žmogaus - šalia, o ne tarp jų, esama trečiojo, kuris, likimo vedamas, iškyla tada, kai išmuša likimo valanda: viskas liepsnoja jo pasitikti, o jis pats stovi šaltoje ugnyje; į jį kreipiasi tūkstančiai santykių, bet jis neatsiliepia nė į vieną; jis nedalyvauja jokioje tikrovėje, nors jame, kaip tikrovėje, dalyvauja begalė.

Žinoma, apie jį susibūrusias esybes jis traktuoja kaip motorus, galinčius atlikti daugybę veiksmų, kuriuos reikalo vardan būtina apskaičiuoti ir panaudoti. Bet lygiai taip pat jis traktuoja ir save patį (tik tiek, kad savo pajėgumą jis nuolat turi patvirtinti eksperimentuodamas, nors ir nesužino, kur jo pajėgumo ribos). Ir save patį jis traktuoja kaip *Tai*.

Tad ir jo *Aš*-sakymas ne gyvas ir energingas, ne pilnatviškas; bet jis (kitaip negu šiuolaikinis *ego*-žmogus) bent nesistengia sukurti tokio *Aš*-sakymo iliuzijos. Jis net nekalba apie save, o kalba vien „iš savęs". Tas *Aš*, kurį jis taria ir rašo, yra tik būtinas sakinių, kuriais konstatuojama ar nurodoma, veiksnys - nei daugiau, nei mažiau; jis neturi subjektyvumo, bet jis neturi ir savimonės, suinteresuotos savuoju buvimu-tokiu, ir tikrai neturi savojo įvaizdžio kūrimo manijos. „Esu laikrodis, kuris tik yra ir nieko apie save nežino" - taip jis pats nusakė save kaip likimą, nusakė šio fenomeno tikrumą ir šio *Aš* netikrumą, tada, kai buvo išmestas iš savojo reikalo, tad turėjo ir galėjo kalbėti tik savo vardu, turėjo ir galėjo pamąstyti apie savąjį *Aš* - kuris tik tada ir pasirodė. Tai, kas čia pasirodė, nėra tik subjektas, tačiau tai dar ne subjektyvumas. Atkerėtas, bet neišganytas, jis ištaria sukrečiančius, taisyklingus ir sykiu netaisyklingus žodžius: „Visata žvelgia į mus!". Ištaria ir vėl nugrimzta - į paslaptį.

Kas išdrįs po tokio žingsnio ir po tokios nesėkmės teigti, kad šis žmogus suvokė savo didingą, savo siaubingą misiją - o gal jis ją suvokė klaidingai? Viena aišku: epocha, kurios viešpats ir pavyzdys yra tai, kas demoniška, tai, kas neturi esamybės, ši epocha jį supranta klaidingai. Ji nežino, kad čia valdo lemtis ir

atliktis (Schickung und Vollzug), o ne valdžios aistra ir valdžios saldybė (Machtbrunst und Machtgenuss). Ji žavisi tos kaktos valdingumu ir nesuvokia, kokie ženklai - lyg skaičiai laikrodžio ciferblate - joje užrašyti. Ji stengiasi mėgdžioti jo požiūrį į esybes, nesuprasdama jo reikmės ir būtinybės (Not und Nötigung), ji painioja dalykišką to *Aš* rūstumą su kunkuliuojančia *ego*-savimone. Žodis „*Aš*" yra žmonijos šiboletas. Napoleonas sakė šį žodį be santykio jėgos, sakė jį tik kaip atlikties „Aš" (als das Ich eines Vollzugs). Kas bando jį mėgdžioti, tas tik išduoda savojo vidinio prieštaravimo (Selbst-Widerspruch) beviltiškumą.

[2.12]

- O kas tas vidinis prieštaravimas?

- Kai žmogus santykio apriori nepatvirtina pasaulyje, kai įgimtojo *Tu* neišskleidžia ir neįtikrovina sutiktajame *Tu*, tada *Tu* atsigręžia į vidų. Jis ima skleistis nenatūraliame, neįmanomame objekte - *Aš*; tai reiškia: jis skleidžiasi ten, kur sklaidai visai nėra vietos. Taip randasi priešstata sau pačiam[127], kuri negali būti nei santykis, nei esamybė, nei sąveikos srautas, o yra tik vidinis prieštaravimas. Žmogus gali mėginti tą prieštaravimą aiškinti kaip santykį, pavyzdžiui, kaip religinį santykį, idant išvengtų susidvejinimo pavojaus: jis priverstas nuolat aptikti klaidinantį tokio aiškinimo pobūdį. Čia yra gyvenimo riba. Tai, kas neatbaigta (Unerfülltes), čia virto beprotiška atbaigties iliuzija; dabar ji klaidžioja labirinte vis labiau prarasdama nuovoką.

[127] *Gegenübertreten in sich selbst*. Čia svarbus skirtumas tarp „priešsatos sau pačiam" ir „prieštaravimo-sau-pačiam": prieštaravimo sąlyga yra savotiškas „vidinis pokalbis" (prieš-taravimas yra priešingų dalykų *tarimas*), o „priešstata" yra tik stovėjimas prieš save patį, t.y. nebylus, taigi ir neatsiveriantis į *Tu*-pasaulį stovėjimas.

Kartkartėmis, kai nuo *Aš* ir pasaulio susvetimėjimo žmogų pagauna šiurpas, jam į galvą ateina mintis, kad reikia ką nors daryti. Kai gūdų vidurnaktį tu guli iškankintas bemiegio sapno[128], kai griūva apsauginiai pylimai ir atsiveria bedugnės, staiga apimtas nevilties suvoki, kad dar yra gyvenimas, tereikia nusigauti iki jo - bet kaip, kaip? Taip tad būna žmogui susimąstymo valandą; apniktas baimės jis dvejoja ir klaidžioja be tikslo. O gal jis žino kryptį, žino giliai giliai, nemylimu gelmės žinojimu, atogrįžos kryptį, kuria einant, einama per auką. Tačiau žmogus atmeta šį žinojimą; tai, kas „mistiška", nublanksta elektrinės saulės šviesoje[129]. Jis šaukiasi minties, iš kurios - pagrįstai - daug ko tikisi: minties, kuri viską sutvarkytų. Juk tai ir yra didysis minties menas - nupiešti patikimą ir tikrai įtikimą pasaulėvaizdį. Ir žmogus taria savo minčiai: „Pažvelk antai į tą pabaisą kraupiomis akimis - ar tik ne su ja andai žaidžiau? Pameni, kaip tomis pačiomis akimis ji man šypsojosi? Bet tąsyk tos akys buvo geros. O dabar pažvelk į mano vargana *Aš*! - prisipažinsiu: jis visiškai tuščias, ir ką į save bekraučiau, iš patyrimo, iš naudojimo, niekas nelenda į jo drevę. Ar negalėtum vėl sutaikyti mūsų, kad ji atstotų, o aš pasveikčiau?" Ir paklusni, vikri mintis, garsėjanti savo greitumu, žaibiškai piešia paveikslų seriją - ne, dvi serijas, dešinėje sienoje ir kairėje. Vienoje sienoje matyti (teisingiau, skleidžiasi, nes minties pateikiami vaizdai yra tikra kinematografija) Visata. Iš žvaigždžių sūkurio išnyra mažutė Žemė, iš sumaišties Žemėje išnyra mažas žmogutis, ir štai istorija jau neša jį per epochas, kad jis kantriai atstatinėtų jos niokojamą kultūrų skruzdėlyną. Po šia

---

[128] *Wachtraum*. Laiške Smithui Buberis aiškina, jog čia turi omenyje tokią žmogaus būseną, kai šis „tikrai sapnuoja", nors ir yra budrios sąmonės. Kaufmannas šią vietą verčia taip, kaip siūlo Buberis laiške Smithui - „waking dream", o ne „day-dream", kaip būtų galima tikėtis.

[129] *der elektrischen Sonne*. Laiške Smithui Buberis taip komentuoja šią vietą: „vidurnaktis; žmogus, apie kurį čia kalbama, palubėje užžiebė ryškią elektros šviesą - tą mažą saulę, kuri jį turi ginti nuo bemiegio sapno (waking dream) kančios; bet sykiu tai simbolis 'minties', kurios jis šaukiasi".

paveikslų serija matyti parašas: „Viena ir visa"[130]. Kitoje paveikslų serijoje skleidžiasi siela. Verpėja verpia - verpia visų žvaigždynų sukimąsi, visų kūrinių gyvenimą, visą pasaulio istoriją. Viskas yra vieno siūlo verpinys, jis jau vadinamas nebe žvaigždynais, kūriniais ir pasauliu, o tik pojūčiais ir vaizdiniais, netgi išgyvenimais ir sielos būsenomis. Ir po šia serija matyti parašas: „Viena ir visa".

Kai tik susvetimėjusį žmogų ima krėsti šiurpas ir kai tik pasaulis jam ima kelti siaubą, žmogus pakelia akis (į kairę arba į dešinę - nelygu kaip papuola) ir pamato paveikslą. Jis mato, kad *Aš* yra pasaulyje ir kad iš tikro nėra jokio *Aš*, o tai reiškia, kad pasaulis tam *Aš* negali padaryti nieko bloga, ir žmogus nusiramina; arba jis pamato, kad pasaulis glūdi tame *Aš* ir kad pasaulio iš tikrųjų visai nėra, taigi pasaulis tam *Aš* nieko negali padaryti, ir jis nusiramina. Ir kitą kartą, kai susvetimėjusį žmogų ima krėsti šiurpas, jis pakelia akis ir pamato paveikslą; nesvarbu, ką jis mato - ar tuščią *Aš*, prikimštą pasaulio, ar pasaulinį tvaną, užliejusį *Aš* - jis nusiramina.

Bet ateina akimirka, ji jau nebetoli, kai šiurpo krečiamas žmogus pakelia akis ir tarsi žaibo šviesoje išvysta abu paveikslus. Ir dar didesnis šiurpas jį nupurto.

---

[130] *„Eins und alles"* - gr. viena ir visa (ἕν καί πᾶν). Senojoje graikų filosofijoje suformuluotas principas, išreiškiantis pirmapradę pasaulio vienybę, „visavienį". Plotino filosofijoje šis principas siejamas su „mąstomąja visata" (κόσμος νοητός, plg. 190 išn.) - idealios būties sritimi, kurioje įvairovė tobulai susieta su vieniu. Naujaisiais laikais šį principą galima aptikti objektyviojo idealizmo sistemose (pirmiausia Hegelio filosofijoje). Goethe parašė eilėraštį „Viena ir viskas" („Eins und Alles"), kuriame visavienio principas įvardijamas kaip „pasaulio siela": "Ateik ir persmelk mus, pasaulio siela!" (Weltseele komm, uns zu durchdringen!")

Trečia dalis[131]

[3.1]

Pratęstos santykių linijos susikerta amžinajame *Tu*.

Kiekvienas paskiras *Tu* yra properša į jį. Per kiekvieną paskirą *Tu* pamatinis žodis kreipiasi į amžinąjį *Tu*. Iš šio visų esybių *Tu* tarpininkavimo kyla santykio su jomis išsipildymas - ir neišsipildymas. Įgimtasis *Tu* įsitikrovina kiekvienoje esybėje, bet nė vienoje nepasiekia pilnatvės. Jis užbaigiamas tik betarpiškame santykyje su tuo *Tu*, kurio pati esmė jam neleidžia tapti *Tai*.

[3.2]

Žmonės įvairiais vardais kreipdavosi į savo amžinąjį *Tu*. Giedodami apie šitaip Įvardytąjį, jie visuomet turėdavo omenyje *Tu*: pirmieji mitai buvo šlovinimo giesmės. Vėliau tie vardai perėjo į *Tai*-kalbą; žmones vis labiau traukė savo amžinąjį *Tu* apmąstyti ir aptarti kaip *Tai*. Tačiau visi Dievo vardai liko šventi: mat, tardami juos, žmonės ne tik kalbėjo apie Dievą, bet ir kalbėjo su juo.

Kai kas norėtų nustatyti, kaip taisyklingai reikėtų vartoti žodį „Dievas" - mat dažnai šiuo žodžiu piknaudžiaujama. Juk visiškai aišku, kad šis žodis yra turiningiausias iš visų žmogaus žodžių. Kaip tik dėl to jis yra tvariausias ir reikalingiausias. Bet ko vertos visos tos painios kalbos apie Dievo esmę ir jo darbus (juk kitokių kalbų ir būti negali), lyginant su Viena Tiesa - jog visi žmonės, kurie kada nors kreipėsi į Dievą, turėjo omenyje jį

[131] Pagal pradinį Buberio sumanymą ši dalis turėjo vadintis „Dievas".

patį? Juk kas taria žodį „Dievas" ir tikrai turi omenyje *Tu*, tas - nesvarbu, kokių iliuzijų jis būtų pilnas - kreipiasi į tikrąjį savo gyvenimo *Tu*, kurio negali aprėžti niekas kitas ir su kuriuo jis yra santykyje, aprėpiančiame visus kitus santykius.

Bet net ir tas, kuris bjaurisi vardu ir tariasi[132] esąs bedievis, net ir tas kreipiasi į Dievą, kai visa savo atsidavusia esybe kreipiasi į jokio kito *Tu* neaprėžtą savo gyvenimo *Tu*.

[3.3]

Kai einame keliu ir sutinkame žmogų, žingsniuojantį mums priešais ir taip pat keliaujantį, mes žinome tik savo, bet ne jo kelio dalį; jo kelio dalį išgyvename tik susitikę su juo.

Apie tobulą santykio vyksmą žinome tik tiek (žinojimą mums leidžia įgyti tai, jog esame gyvenę), kad esame pradėję kelionę, ir žinome tik tiek, kiek esame nuėję. Visa kita mums tik atsitinka (widerfährt), mes tų dalykų nežinome. Jie mums atsitinka susitikime. Patrūkstame apie juos kalbėdami kaip apie dalyką, esantį už susitikimo.

Mus turi dominti tik tai, kas yra mūsų kelio pusėje, ir tik tai mums privalo rūpėti - ne malonė, o valia. Malonė mus liečia tiek, kiek einame jos link ir budime, laukdami jos esamybės; ji nėra mūsų objektas[133].

---

[132] *wähnt*. Pirmame leidime: *glaubt* - tiki. Šia pataisa Buberis pabrėžia *tariamą* bet kokios bedievystės pobūdį - tai, jog žmonės, kurie tariasi esą bedieviai, susikuria iliuzinį savęs paveikslą.

[133] Čia Buberis vėl priešina *Gegenwart* ir *Gegenstand*: *Gegenwart* (=esamybė) yra tai, kas/ko laukiama priešais, tas laukimas šiuo atveju yra santykis su laukiamu/laukiančiu dalyku; tuo tarpu *Gegenstand* yra tiesiog stovintis priešais dalykas, t.y čia santykio nėra (arba jis yra tik formalus buvimas vienas šalia kito). Čia, t.y. kalbant apie malonę, šis esminis skirtumas įgyja aiškesnį pobūdį: malonės „santykis" yra pirmiausia susitikimas, nes čia nebelieka „erdvinio" aspekto. Plg. 26 išn.

Pirmame leidime po šio sakinio buvo sakinys: „Tai, ką sužinome apie šį kelią to, ką nugyvenome, dėka, mūsų gyvenimo dėka, nėra laukimas, nėra buvimas atviru." Rengdamas antrą leidimą, Buberis šį sakinį išbraukė.

Tu žengia manęs pasitikti[134]. Tuo tarpu *aš* įžengiu į betarpišką santykį su juo. Tad santykis drauge yra pasirinktumas ir pasirinkimas, pasyvumas ir aktyvumas. Taigi visos esybės veikimas, kaip bet kokių dalinių veiksmų panaikinimas ir sykiu kaip visų (vien jų ribotumu grindžiamų) veiklos pojūčių panaikinimas, turi tapti panašus į pasyvumą.

Tai visiškai išsipildžiusio žmogaus veikla, kuri buvo pavadinta ne-veikimu[135], kai žmoguje nebelieka nieko paskira, nieko, kas būtų dalis, taigi kai į pasaulį nebesiskverbia jokie iš jo kylantys dalykai; kai veikia visas, savo visybėje sutelktas ir savo visybėje rymantis žmogus; kai žmogus tampa veikančia visybe. Jei pavyksta pasiekti tokios konstitucijos patvarumą, tai atsiveria aukščiausio susitikimo galimybė.

Tam nebūtina juslių pasaulį paskelbti iliuzija ir jį atmesti.[136] Nėra jokio iliuzinio pasaulio, yra tik pasaulis; pasaulis, kuris mums, žinia, atrodo dvejopas, nes dvejopa mūsų laikysena. Reikia tik perveikti atskirtumo (Abgetrenntheit) užkeikimą. Nereikalingas ir koks nors „juslinio suvokimo transcendavimas". Bet koks patyrimas, net pats dvasingiausias, mums gali pateikti tik *Tai*. Taip pat nebūtina atsigręžti į idėjų ir vertybių pasaulį - jos mums negali tapti esatimi. Visa tai nereikalinga.

---

[134] *tritt mir gegenüber.* Čia svarbi Buberio kategorija „Priešais" (Gegenüber) įgyja veiksmažodinį pobūdį, t.y. kitaip negu iki šiol, ji reiškia jau nebe „vietą", į kurią nukreiptas žvilgsnis ar pan., o tam tikrą veiksmą ar vyksmą. Plg. 18 išn.

[135] *Nichttun* - principas, aptinkamas veik visose mistikos tradicijose ne tik Vakaruose, bet ir Rytuose (plg. taoizmo *vu vei*). Jis reiškia ne iš valios stygiaus kylantį „neveiklumą", o tokį veikimą, kai pavienis veiksmas tobulai įsikomponuoja į pasaulio vyksmo visumą ir žmogaus valia visiškai sutampa su Dievo valia.

[136] Šioje pastraipoje Buberis, sekdamas Viduramžių vokiečių chasidais (*chasidei aškenaz*), ryžtingai atsiriboja nuo idealistinės filosofijos, kuri, ieškodama pasaulio vienumo galutinio pagrindo, atmeta juslinio pasaulio įvairovę ir bet kokį filosofavimą paverčia vien grynosios minties konstrukcija, kurioje neįmanomas joks *tikras* susitikimas ar *tikras* santykis, nes ta konstrukcija yra nusigręžimas nuo tikrovės.

Bet ar galima pasakyti, ko tada reikia? Galima, tačiau ne kaip receptą. Visi žmogaus dvasios laikais atrasti bei sukurti receptai, visi galimi nurodyti pasirengimo būdai, pratybos, nugrimzdimas[137] neturi nieko bendra su pirmapradiškai paprastu susitikimo faktu. Nesvarbu, kokią naudą pažinimo arba veiklos (Machtwirkung) srityje duotų šios ar kokios nors kitos pratybos, jos vis tiek nepalies to, apie ką čia kalbama. Jos užima tam tikrą vietą *Tai*-pasaulyje, jos neveda iš to pasaulio, jos nepadeda žengti iš jo nė mažiausio žingsnelio, jos nepadeda žengti *to* lemtingojo žingsnio. Neįmanoma nurodyti recepto, kuris išmokytų, kaip eiti į susitikimą. Šitai galima tik parodyti - parodyti brėžiant ratą, atribojantį viską, kas nėra susitikimas. Tada pasimato tas vienintelis dalykas, kuris čia svarbiausias: visiškas esamybės akceptavimas.

Žinoma, tas akceptavimas suponuoja, kad, juo toliau žmogus nuklydęs į atskirtumą, juo labiau jis turi rizikuoti, juo esmingesnė (elementarere) turi būti atogrįža; tačiau šiuo atveju reikia atsisakyti ne savojo *Aš*, o tai dažniausiai teigia mistika[138]: kiekvienam santykiui (tad ir pačiam aukščiausiam) *Aš* yra būtinas, nes santykis gali vykti tik tarp *Aš* ir *Tu*. Taigi šiuo atveju svarbu atsisakyti ne savojo *Aš*, o to klaidingo savitaigos

---

137 Laiške Walteriui Kaufmannui Buberis vokišką „Versenkung" siūlo versti angliškų „meditation" ir paaiškina, kad turi omenyje pirmiausia tai, kas budizmo tradicijoje vadinama *dhyana* - sutelkta sąmonės būsena, kai pasiekiamas aukščiausias sąmonės budrumo ir skaidrumo laipsnis, bet drauge ir visiškas jos beobjektiškumas. Buberis čia kvestionuoja ne meditacinio „nugrimzdimo" svarbą religinei sąmonei, o tokį „meditacinės technikos" sureikšminimą, kai mistiniam išgyvenimui būdingos būsenos sutapatinamos vien su tam tikrų „ekstazės technikų" taikymo rezultatais. Tada „ypatingi išgyvenimai", kylantys praktikuojant meditacinį nugrimzdimą, tampa savitiksliu. Visi didieji jogos ar zeno mokytojai primygtinai perspėja nesusižavėti tais „ypatingais išgyvenimais" ir nuosekliai siekti aukščiausio tikslo - atsivėrimo dieviškajai tikrovei.

138 Buberis čia turi omenyje spekuliatyvią, nuo gyvos patirties nusigręžusią mistiką.

instinkto[139], kuris verčia žmogų daiktų turėjimu gelbėtis nuo nepatikimo, netvirto, nesūdraus, netvaraus, neapžvelgiamo, pavojingo santykio pasaulio.

[3.4]

Kiekvienas tikras santykis su esybe arba esme pasaulyje yra išskirtinis. Išlaisvintas, išsiskyręs, vienintelis ir esantis priešais yra jo *Tu*. Jis pripildo visą dangaus skliautą: ne taip, tarsi pasaulyje nieko daugiau nebūtų, o taip, kad visa kita gyvena *jo* šviesoje. Kol tęsiasi santykio esamybė, šis kosminis jo mastas yra neginčijamas. Bet vos tik *Tu* pavirsta *Tai*, tas kosminis santykio mastas tampa tarsi pasauliui padaryta neteisybe, o jo išskirtinumas - tarsi Visatos pašalinimu.

Santykyje su Dievu besąlygiškas iš-skirtinumas ir besąlygiškas į-skirtinumas sudaro vieną visumą. Kas įžengia į absoliutų santykį, tam neberūpi jokia atskirybė: nei daiktai, nei esybės, nei žemė, nei dangus; tačiau visa tai yra įtraukta į santykį. Mat įžengti į absoliutų santykį reiškia ne nusigręžti nuo visko, o matyti viską savajame *Tu*; ne išsižadėti pasaulio, o pastatyti jį ant jo pamato. Nei nusigręžus nuo pasaulio, nei įsispoksojus į jį nebus lengviau pasiekti Dievą. Bet kas mato pasaulį Dieve, tas stovi jo esamybėje. „Čia pasaulis, ten Dievas" - taip kalba *Tai*; „Dievas pasaulyje" - taip irgi kalba *Tai;* bet nieko neatmesti ir nieko nepraleisti, viską ir visą pasaulį suvokti savajame *Tu*, atiduoti pasauliui tai, kas jam

[139] *Selbstbehauptungstrieb*. Žodis sudarytas pagal analogiją su *Selbsterhaltungstrieb* (=savisaugos instinktas). „Teigimas" (Behauptung) yra neabejotinai stipresnis, aktyvesnis veiksmas negu „saugojimas". Kaip pastebi Kaufmannas, šį retą žodį maždaug po dešimties metų panaudojo Heideggeris, 1933 metais savo Freiburgo universiteto rektoriaus inauguracinę kalbą pavadinęs *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Vokiečių universiteto savitaiga). Heideggerio kalboje daugelis įžvelgė pritarimą nacionalsocialistų ideologijai ir pirmiausia hipertrofuotam aktyvistiniam požiūriui į žmogaus ir pasaulio santykį, kuris, aukščiau už viską keldamas „kuriantį" subjektą, suabsoliutino vien savo jėgomis pasitikinčio subjekto poziciją.

priklauso, ir pripažinti jam jo tiesą, nematyti nieko, kas nebūtų Dieve, sykiu Dieve matyti viską - štai tobulas santykis.

Dievo nerasime, jei liksime pasaulyje, Jo nerasime, jei išeisime iš pasaulio. Kas visa savo esybe eina pasitikti savojo *Tu*, nešdamas jam visą pasaulio esybę, tas randa jį - tą, kurio neįmanoma ieškoti.

Taip, Dievas yra „visiškai Kíta"[140], bet jis yra ir visiškai Taspat: visiškai dabar-esantysis. Žinoma, jis - *mysterium tremendum*, tas, kuriam apsireiškus, parpuolame kniūbsti; tačiau jis yra ir savaime-suprantamybės paslaptis, kuri man artimesnė už manąjį *Aš*.

Kai giliniesi į daiktų ir daiktiško sąlygotumo[141] gyvenimą, galiausiai atsiremi į neišskaidomybę. Kai ginčiji daiktų ir sąlygotumo gyvenimą, tai galiausiai atsitrenki į Nieką; bet pašventindamas gyvenimą tu susitinki gyvąjį Dievą.

[3.5]

Žmogaus *Tu*-juslė[142], santykyje su pavieniais *Tu* patirianti nusivylimą, kurį sukelia *Tai* tapsmas, ši juslė siekia - ne aplenkdama, o prasibraudama pro visus *Tu* - savo amžinojo *Tu*. Siekia ne taip, kaip ko nors ieškoma. Iš tikro nėra jokio Dievo

---

[140] Turima omenyje vokiečių teologo ir religijos filosofo Rudolfo Otto (1869-1937) šventybės samprata, pagal kurią šventybė yra „visiškai Kita" bet kokių žmogiškų sąvokų ar vaizdinių atžvilgiu. Buberis ne kritikuoja, o veikiau patikslina ir papildo Otto šventybės aprašymą, dar labiau pabrėždamas paradoksalų, prieštaringą jos pobūdį - Rudolfo Otto įvestą *mysterium tremendum* (=siaubą keliantis slėpinys) sąvoką Buberis papildo begalinio artumo papildiniu.

[141] *Dinge und Bedingtheit* - Buberis čia žaidžia vokiško žodžio *Bedingtheit* sandaroje glūdinčia dviprasmybe - tuo, kad šis žodis, kuris paprastai reiškia „sąlygotumą", gali reikšti ir „sudaiktinimą".

[142] *Du-Sinn*. Kiek keistokai skambanti *Tu* suvokimo sąsaja su juslumu yra būdas pabrėžti esmišką *Tu* suvokimo kitoniškumą: *Tai* suvokime visuomet glūdi refleksijos, taigi ir objektyvuojančio prievartavimo bei konstravimo elementas, tuo tarpu suvokdami *Tu* esame pasyvūs, imlūs - tai panėšėja į juslinį suvokimą.

ieškojimo, nes nėra nieko, kame Jo nebūtų galima rasti. Koks kvailas ir naivus būtų žmogus, kuris mestų savo gyvenimo kelią, idant rastų Dievą; net jei jis įgytų visą vienatvės išmintį ir visą sutelkties galią, jam nepavyktų Jo rasti. Greičiau yra taip, tarsi žmogus eitų savo keliu ir norėtų, kad tai būtų *tas* kelias. Jo siekį išreiškia jo troškimo jėga. Kiekvienas santykio įvykis yra stotelė, atverianti jam santykio išpildymo perspektyvą; tad nė viename įvykyje jis nėra vienintelio įvykio dalyvis, bet sykiu ir yra, nes jis jam pasirengęs[143]. Jis eina pasirengęs, o ne ieškodamas, todėl yra romus[144] visų daiktų atžvilgiu ir nepraranda sąlyčio, kuris tiems daiktams išeina į gera. Bet kai jis randa, jo širdis nenusigręžia nuo jų, net jei jis viename susitinka viską. Jis laimina visas tas celes[145], kuriose jis buvo radęs prieglobstį, ir visas tas, kurios jį dar priglaus. Nes šis radimas dar ne kelio pabaiga, o tik amžinas jo vidurys[146].

Tai radimas neieškant; aptikimas to, kas pirmapradiškiausia ir kas yra pirmasis pradas (Ursprung). *Tu*-juslė, kurios neįmanoma pasotinti tol, kol ji neras begalinio *Tu*, nuo pat pradžių šitai jautė esamybėje: esamybė tik turėjo tapti jai visiškai tikra - rastis iš pašventintojo gyvenimo pasaulyje tikrovės.

---

[143] *gewärtig*. Turimas omenyje pasirengimas, kai, užuot klaidžiojus ieškant, tiesiog laukiama (man wartet); tai budrus buvimas pasirengus sutikti tą, kas ateina; šia prasme tai autentiškas ieškojimo modusas, priešingas „ieškančiojo" neramiam žvalgymuisi, kai žvilgsnis bei jo savininkas klaidžioja po vietovę. Priešstatoje „ieškoti" / „būti pasirengusiam" svarbiausia yra aktyvumo ir pasyvumo perskyra.

[144] *hat Gelassenheit*. Vėlyvųjų Viduramžių mistikų Mokytojo Eckharto (apie 1260-1328) ir Jono Taulerio (apie 1300-1361) dažnai vartojamas žodis *Gelassenheit* (kartais pakeičiamas sinonimu *Abgeschiedenheit*), reiškiantis savitą aktyviai-pasyvią laikyseną, kai žmogus, visiškai atsiduodamas Dievui, vis dėlto nepraranda sąmonės „ekstazėje", o išlaiko ją skaidrią ir budrią, t.y. tokią, kokia tik ir gali būti tikrame *susitikime*.

[145] Žodis *Zellen* gali reikšti ir „ląsteles". Tada šį sakinį būtų galima suprasti kaip užuominą į nenutrūkstamą gyvybės srautą, kai kiekviena gyvo organizmo ląstelė suprantama kaip „prieglobstis".

[146] *Mitte* = vidurys; *Mittel* = priemonė. Plg. 24, 37 išn.

Netiesa, kad Dievą galima išvesti iš ko nors, pavyzdžiui, iš gamtos, kurią Jis sukūrė, arba iš istorijos, kurią jis valdo, arba iš subjekto - kaip *Patį*, kuris jame mąsto. Netiesa, kad pirmiau yra „duota" kas nors kita, iš ko tai dar reikėtų išvesti; tai yra betarpiškai, pirmiausia, nuolatos prieš mus esanti esybė (Wesende): į ją galima tik kreiptis, bet neįmanoma jos išsakyti.[147]

[3.6]

Esminiu santykio su Dievu elementu kartais laikomas jausmas, vadinamas priklausomybės jausmu[148], pastaruoju metu patikslintas ir įvardytas kūrinijos jausmu[149]. Nors šis elementas išryškinamas ir apibrėžiamas visai pagrįstai, vis dėlto jį vienpusiškai sureikšminus iškreipiamas tobulo santykio pobūdis.

Tai, kas jau buvo pasakyta apie meilę, čia tinka dar labiau.[150] Jausmai tik lydi santykio faktą[151] - juk pats santykis vyksta ne sieloje, o tarp *Aš* ir *Tu*. Net jei jausmą imsime tik kaip esmę[152], jis vis tiek bus pajungtas sielos dinamikai, kai vienas dalykas pralenkia, pranoksta ir panaikina kitą; jausmą, kitaip negu

---

[147] Buberis čia atsiriboja nuo filosofinių Dievo buvimo įrodymų, kurie Dievą pateikia kaip *Tai*. Šiems įrodymams jis priešina betarpišką Dievo patyrimą, kuriame Dievas tiesiogiai pajuntamas „*Tu*-jusle", pajuntamas kaip *Tu*, į kurį galima tik kreiptis, bet ne jį aptarinėti ir įrodinėti. Plg. 189 išn.

[148] *Abhängigkeitsgefühl.* Turima omenyje vokiečių teologo ir religijos filosofo F.D.Schleiermacherio (1768-1834) religijos samprata, pasak kurios religijos nedera painioti su morale arba su pažinimu, nes tai visiškai savita žmogaus dvasinio gyvenimo sfera, urios pamatą sudaro tai, jog jaučiamės priklausomi nuo begalybės, atsiveriančios mums baigtinybėje.

[149] Taip religiją supranta Rudolfas Otto. Plg. 140 išn.

[150] Čia galima įžvelgti polemiką su Maxu Scheleriu (1874-1928), kurio požiūriu vertybės suvokiamos ne protu, o jausmais. Žmogaus emociniame gyvenime Scheleris bando aptikti specifines apriorines formas, kurios garantuotų tokio vertybių pažinimo visuotinumą ir būtinumą.

[151] Pirmame leidime: „metafizinį ir metapsichinį faktą". Buberis čia turi omenyje „faktą", kuris, viršydamas („meta-") ir gamtą, ir psichiką, vis dėlto nėra abstrakcija, nėra grynoji idealybė.

[152] *essentiel.* T.y. ne kaip empirinį faktą.

santykį, galima matuoti tam tikra skale. Bet svarbiausia, kad kiekvienas jausmas būva įtampos tarp polių linijoje. Savo spalvą ir savo reikšmę jis gauna ne tik iš savęs paties, bet ir iš priešingo jam poliaus. Kiekvieną jausmą sąlygoja jo priešybė. Absoliutus santykis tikrovėje aprėpia visus santykinius santykius ir, kitaip negu pastarieji, jau yra nebe dalis, o visuma, kaip jų visų atbaiga ir susijungimas, tad, psichologijoje redukuojant šį santykį į atsietą ir atribotą jausmą, jis sureliatyvinamas.

Sielos požiūriu tobulą santykį galima suvokti tik bipoliariškai, tik kaip *coincidentia oppositorum*[153], kaip priešingų jausmų vienybę. Žinoma, dažnai vieną polių - slopinamą pamatinės religinės asmens nuostatos - retrospektyvi sąmonė išleidžia iš akių, jį gali padėti prisiminti tik gryniausias, bešališkiausias gilus susimąstymas.

Taip, grynajame santykyje tu jauteisi tiesiog priklausomas, - toks nepajėgei jaustis jokiame kitame santykyje; tačiau sykiu jauteisi ir visiškai laisvas, laisvas kaip niekada ir niekur kitur; sukurtas ir kuriantis. Čia buvo ne viena, ribojama kito, o ir viena, ir kita - be ribų ir sykiu.

Tai, kad Dievo tau reikia labiau už viską, širdyje žinai nuolatos. Bet ar žinai, kad ir Dievas savo amžinybės pilnatvėje reikalingas tavęs? Kaip galėtų egzistuoti žmogus, jei Dievui jo nereikėtų, kaip galėtum egzistuoti tu? Tau reikia Dievo, kad galėtum būti, o Dievui reikia tavęs - tu jam reikalingas būtent tam dalykui, kuris yra tavo gyvenimo prasmė. Pamokymai ir poezija stengiasi pasakyti daugiau ir pasako per daug: kokie neaiškūs ir arogantiški tie paistalai apie „tampantį Dievą" - nors širdyje mes tvirtai žinome, kad tikrai yra tam tikras esančio Dievo tapsmas. Pasaulis yra ne Dievo žaidimas, jis yra

---

[153] lot. priešybių dermė - vėlyvųjų Viduramžių teologo ir filosofo Mikalojaus Kuziečio (1401-1464) pasiūlytas Dievo apibūdinimas.

Dievo likimas. Tai, kad esti pasaulis, kad esti žmogaus asmuo, kad esi tu ir aš - visa tai turi dievišką prasmę.

Kūrimas[154] - jis vyksta mums, jis įsidega mumyse, apgaubia mus savo kaitra, mes virpame ir nykstame, mes paklūstame jam. Kūrimas - mes dalyvaujame jame, mes susitinkame Kuriantįjį (den Schaffenden), paklūstame jam kaip padėjėjai ir bendražygiai.

Du didieji pagalbininkai keliauja per istoriją: malda ir auka. Besimeldžiantis žmogus pasiduoda beatodairiškon priklausomybėn ir nesuvokiamu būdu geba paveikti Dievą, nors ir nesistengdamas ką nors iš Jo gauti; mat tada, kai nieko nebegeidžia sau, jis pamato, kaip skaisčiai liepsnoja jo poveikis. O aukotojas? Negaliu jo paniekinti, to tyro andainykščių laikų tarno, maniusio, kad Dievas geidauja jo deginamos aukos kvapo: kažkokiu beprotišku ir tvirtu būdu jis žinojo, kad Dievui galima ir reikia duoti. Šitai žino ir tas, kas aukoja Dievui savo mažąją valią ir susitinka su Juo didžiojoje. „Teesie tavo valia" - tepasako jis, tačiau tiesa už jį priduria: „per mane, kurio tau reikia". Kuo malda ir auka skiriasi nuo visokiausios magijos? Pastaroji nori paveikti nesueidama į santykį, tad savo meną rodo tuštumai; tuo tarpu anos dvi stojasi „prieš veidą", šventojo pamatinio žodžio, reiškiančio abipusį poveikį, užbaigtyje. Jos sako *Tu* ir išgirsta.

Norėti suprasti grynąjį santykį kaip priklausomybę reiškia nutikrovinti vieną iš santykio narių, o podraug nutikrovinti ir visą santykį.

---

[154] *Schöpfung*. Šis žodis paprastai vartojamas žymėti Dievo kuriamajai veiklai arba jos rezultatui. Tačiau šios pastraipos antrame sakinyje Buberis kalba apie Kuriantįjį (den Schaffenden), t.y. tarsi priartina Dievo veiklą prie žmogiškosios, išskiria šias veiklas siejantį aspektą - tos veiklos abipusį pobūdį, kuris aptariamas tolesnėse pastraipose.

Tas pat dedasi ir priešingoje pusėje, kai esminiu religinio akto elementu laikomas nugrimzdimas į *Patį*[155] arba virtimas juo[156] - išlaisvinant jį iš bet kokių jį sąlygojančių *Aš* poveikių arba traktuojant jį kaip esančiojo ir mąstančiojo vienovę. Pirmuoju atveju galvojama, kad Dievas įžengia į laisvą nuo *Aš* esybę arba kad toji esybė ištirpsta Dieve, antruoju - kad *Pats* betarpiškai rymo savyje kaip dieviškajame Vienyje; tad pirmuoju atveju manoma, kad aukščiausiame taške *Tu*-sakymas nuščiūva, nes nebėra dvejybės, antruoju atveju - kad iš tikrųjų nėra jokio *Tu*-sakymo, nes nėra dvejybės. Pirmuoju atveju tikima žmogiškumo ir dieviškumo susijungimu, antruoju - jų tapatybe. Abiem atvejais pripažįstama, kad egzistuoja kažkas, esantis už *Aš* ir *Tu*, pirmuoju - antai ekstazėje - kažkas tampantis, antruoju - antai mąstančio subjekto savistaboje - kažkas esantis ir apsireiškiantis. Abiem atvejais santykis panaikinamas, pirmuoju tarsi dinamiškai: *Aš* tarsi praryja savąjį *Tu*, kuris tada pasidaro nebe *Tu*, o vienintelis-esantysis (Alleinseiende), antruoju tarsi statiškai: išlaisvintas ir *Pačiu* virtęs *Aš* atpažįsta savyje vienintelį-esantįjį. Priklausomybės

---

[155] *Selbst*. Tai XVIII amžiuje vokiečių filosofinėje kalboje įsitvirtinęs terminas, žymintis savimonės subjektą. Kitaip negu daiktavardis „Person" (=asmuo) ar substantyvuotas įvardis „das Ich" (=Aš), žodis „Selbst" nusako ne objektyvuotą, „sudaiktintą", bet gyvame santykyje gyvenančią savimonę. Kaip tik todėl jis vartojamas tada, kai tenka kalbėti apie gilesnius, neobjetyvuojamus savimonės sluoksnius, pirmiausia tokius, kurie dalyvauja religiniame išgyvenime. Johannas Gottfriedas Herderis (1744-1803) parašė eilėraštį „Selbst", kuris prasideda žodžiais: „Vergiß dein Ich; dich selbst verliere nie! / Nichts Größres konnt aus ihrem Herzen dir / Die reiche Gottheit geben als dich selbst." („Pamirški savo Aš; bet neprarask savęs paties! / Nieko didesnio turtingoji Dievybė tau negalėjo iš širdies padovanoti kaip tave tik patį.")

[156] *Einwandlung*. Tai Buberio naujadaras, sudarytas pagal analogiją su žodžiu *Verwandlung* (=virsmas). Priešdėlis *„ein-"* suteikia iš išorės į vidų nukreipto judesio prasmę, tad pagal gramatinę sandarą žodis *Einwandlung* gali reikšti tokį virsmą, kai „įeinama" į jau egzistuojantį pavidalą. Verčiant paraidžiui, reikštų sakyti „į-virsmas".

doktrinos požiūriu, *Aš*, į kurį remiasi grynojo santykio pasaulio skliautas, yra toks silpnas ir menkas, kad nebegalima pasitikėti jo keliamąja galia, todėl viena nugrimzdimo doktrina visiškai atmeta tą skliautą jį užbaigdama, o kita jį traktuoja kaip iliuziją, kurią būtina įveikti.

Nugrimzdimo doktrinos remiasi didžiaisiais susitapatinimo teiginiais, pirmoji - Jono „Aš ir Tėvas esame viena"[157], antroji - Sandiljos doktrina: „Visa apimantysis tai mano Pats širdies gelmėje"[158].

Šių teiginių keliai veda priešpriešiais. Pirmasis (kurį laiką tekėjęs požeminiu upeliu) prasideda mitiniame asmens gyvenime ir išsišakoja doktrinoje, antrasis prasideda nuo doktrinos ir (pirmiausia) veda į asmens mitinį gyvenimą. Einant šiais keliais, pakinta teiginio pobūdis. Jono tradicijos Kristus, kūnu tapęs Žodis, veda pas Mokytojo Eckharto Kristų, kurį Dievas nuolat gimdo žmogaus sieloje; aukščiausia *Paties* formulė Upanišadose - „Tai, kas tikra, yra Pats, ir tai esi tu"[159] - daug greičiau atveda į budistinę išsižadėjimo formulę: „Paties ir to, kas Pačiam priklauso, iš tiesų ir iš tikrųjų suvokti neįmanoma".

Abiejų kelių pradžią ir pabaigą pravartu panagrinėti atskirai.

Kiekvienas, kas visą Jono evangeliją, skyrių po skyriaus perskaitys be išankstinio nusistatymo, įsitikins, kad remtis žodžiais „esame viena" čia nederėtų. Iš tikro tai grynojo santykio evangelija. Joje daugiau tiesos negu garsiojoje misterijų frazėje: „Aš esu tu, o tu esi aš". Tėvas ir Sūnus yra vienos esmės, galima sakyti - Dievas ir žmogus yra vienos esmės; tai neatšaukiama veiksminė dvejybė, tai du pirmapradžio santykio turėtojai, santykio, kuris, kaip Dievo santykis su žmogumi, yra misija ir įsakymas, kaip žmogaus santykis su Dievu, yra žiūrėjimas ir klausymas, kaip jų tarpusavio santykis, tai pažinimas ir

---

[157] *Jn 10, 30.*

[158] *Khandogya Upanishad,* III, 14, 4.

[159] Plg. *Khandogya Upanishad,* VI, 8,7; 9.4; 10,3; 11,3; 12,3; 13,3; 14,3; 15,3; 15,3.

meilė; tai pirmapradis santykis, kuriame Sūnus (nors jame gyvena ir veikia Tėvas) lenkiasi „Aukštesniajam" ir jam meldžiasi. Visi naujausi bandymai šią pirmapradę dialogo tikrovę reinterpretuoti kaip *Aš* santykį su *Pačiu* (ar kuo nors panašiu į *Patį*), reinterpretuoti kaip savyje pakankamoje žmogaus vidujybėje užsklęstą vyksmą yra bergždi; jie priklauso tai pačiai begalinei nutikrovinimo istorijai.

- O mistika? Juk ji kalba apie tai, kaip vienybė išgyvenama be dvejybės. Ar turime pagrindo abejoti tuo, ką ji sako?

- Žinau ne vieną, o netgi du įvykius, kuriuose nebeaptinkame dvejybės. Kalbėdama mistika juos kartais painioja, anksčiau ir aš pats taip dariau[160].

Pirmasis įvykis - tai sielos tapimas-viena (Einswerden). Tai nėra vyksmas, vykstantis tarp žmogaus ir Dievo, tai vyksmas, vykstantis žmoguje. Jėgos telkiasi branduolyje, visa, kas bando joms sukliudyti, įveikiama, esybė yra tik pati savyje ir, kaip sako Paracelsas[161], džiūgauja (jubiliert) savo egzaltacijoje. Žmogui tai lemiama akimirka. Be jos jis netinka dvasios darbui. Šią akimirką sprendžiamas klausimas: ar tai tik atokvėpio valandėlė kelyje, ar jau pergalingas kelio galas. Sutelktas žmogus gali išeiti pasitikti paslapties bei išganymo, ir tik dabar tas susitikimas tampa tobulas. Tačiau žmogus gali tik mėgautis sutelktumo palaima ir, neprisiėmęs aukščiausios pareigos, grįžti atgal, vėl save išbarstydamas. Viskas mūsų kelyje yra apsisprendimas: apmąstytas, nujaučiamas, paslaptingas; tas, kuris įvyksta giliausioje vidujybėje, yra slapčiausias ir galingiausias savuoju apibrėžtumu./

Antrasis įvykis - tai neištiriamas paties santykio akto pobūdis; kai kas jame įžvelgia dviejų virtimą vienu „ein und ein

[160] Buberis čia turi omenyje savo veikalą *Ekstatische Konfessionen*, kuriame aprašomi ekstatiniai vienybės su absoliutu išgyvenimai.

[161] Tai vieno iškiliausių vokiečių Renesanso veikėjų, filosofo, teosofo, gamtininko ir gydytojo Filippo Aureolio Teofrasto Bombasto von Hohenheimo (1493-1541) pseudonimas.

vereinet da liuhtet bloz in bloz"[162] . *Aš* ir *Tu* išnyksta, žmonija, kuri tik ką stojosi prieš Dievą, ištirpsta Jame, randasi šlovė, sudievinimas, visavienis. Bet kai nuskaidrėjęs ir išsekęs žmogus sugrįžta į žemiškojo bruzdesio vargą ir žinančia širdimi apmąsto viena ir kita - ar būtis jam neatrodo perskelta, ar viena jos dalis nėra pasmerkta neišganymui? Kas iš to, kad mano siela vėl gali būti paimta iš šio pasaulio ir nunešta į vienį, jei pats pasaulis niekaip negali dalyvauti tame vienyje? Kokia nauda iš to „mėgavimosi Dievu"[163] perplėštam į dvi dalis gyvenimui? Jei ta gėrybių apsti dangiškoji akimirka neturi nieko bendra su mano skurdžia žemiškąja akimirka - kam ji man reikalinga, man, kuris esu priverstas gyventi žemėje, gyventi visu rimtumu? Taip reikia suprasti mokytojus, kurie išsižadėjo „vienėjimo"[164] ekstazės palaimos.

„Vienėjimo", kuris nebuvo vienėjimas. Imkime kaip pavyzdį žmones, kuriuos išsipildančio eroso aistroje taip sužavi glamonės stebuklas, kad jiems žinojimas apie *Aš* ir *Tu* ištirpsta vienybės (Einheit) jausme, vienybės, kurios nėra ir negali būti.

---

[162] Šią citatą, kuri, atrodo, priklauso Mokytojui Eckhartui, Buberis pasirinko savo knygos *Ekstatiniai išpažinimai* epigrafu: „Daz eines, daz ich da meine, das ist wortelos, ein und ein vereinet, da liuhtet bloz in bloz" („vienis, kurį čia turiu omenyje, yra neišsakomas: vienas ir vienas susivienija ir nuogas švyti nuogame").

[163] Turimas omenyje Augustino „fruitio Dei" (*De doctr.christ.* I, 22, 20, t.44. col.26; plg. I,3; t.34, col.21). Anot Augustino, „mėgautis" (frui) ir „naudotis" (uti) - tai du skirtingi įprasminimo būdai. „Naudodamiesi" kokiu nors dalyku, naudojamės juo kaip priemone kokiam nors tikslui pasiekti, tuo tarpu mėgaujantis pats tas dalykas virsta tikslu. Kadangi galutinis pasaulio tikslas yra Dievas, tai „mėgavimasis Dievu" , pasak Augustino, reiškia galutinį žmogaus gyvenimo tikslą, kurį pasiekęs žmogus patiria aukščiausią palaimą. Buberis tokiame požiūryje įžvelgia pavojų: siekdamas vien „mėgavimosi Dievu", žmogus nusigręžia nuo pasaulio ir ieško laimės idealistinėje „anapusybėje". 1921 metais Martinas Heideggeris Freiburgo universitete skaitė kursą „Augustinas ir neoplatonizmas", kuriame parodė, kad Augustino „fruitio Dei" kaip aukščiausios palaimos būsenos samprata yra neoplatoniškos kilmės ir prieštarauja apaštalo Pauliaus skelbiamam Kristaus antrojo atėjimo laukimui bei šį laukimą atitinkančiam reikalavimui „Budėkite!" (plg.*1 Tes 5*). (Plg. 77 išn.)

[164] *Einung =Einigung.*

Tai, ką ekstatikas vadina vienėjimu, yra nepaprastai žavi (verzückende) santykio dinamika; ne vienybė, kuri radosi šią žemiškojo laiko akimirką ir suliejo *Aš* ir *Tu*, bet pati santykio dinamika, kuri gali įsitaisyti priešais nepajudinamai vienas prieš kitą sustojusius santykio dalyvius ir užgožti juos susižavėjimo jausmu. Tada čia viešpatauja marginalinė[165] santykio akto hipertrofija; pats santykis, jo vitalinė vienybė jaučiama taip stipriai (vehement), kad jos fone santykio nariai tarsi nublanksta, per *jos* gyvenimą pamiršdami *Aš* ir *Tu*, kurie tą santykį sudaro. Čia turime reikalą su viena iš apraiškų pakraščio, iki kurio tikrovė nusidriekia ir kuriame ji išskysta. Bet svarbesnė už visas būties pakraščių mįsles mums yra svarbiausioji kasdienės žemiškosios akimirkos tikrovė - saulės glostoma klevo šaka ir amžinojo *Tu* nuojauta.

Tačiau tam bando priešintis kitos nugrimzdimo doktrinos pretenzija, doktrinos, pagal kurią visa-esybė (Allwesen) ir *Paties*-esybė yra vienas ir tas pat, tad joks *Tu*-sakymas negali priartinti galutinės tikrovės.

Į šį požiūrį atsako pati doktrina. Vienoje upanišadoje[166] pasakojama, kaip dievų kunigaikštis Indra atėjo pas Pradžiapatį, dvasią-kūrėją, norėdamas sužinoti, kaip rasti ir pažinti *Patį*. Jis šimtą metų buvo mokiniu, du kartus gavo klaidinantį atsakymą, kol galiausiai išgirdo tiesą: „Jei kas miega giliu miegu ir nesapnuoja, tai šitai ir yra *Pats*, šitai ir yra Nemirtingasis, Tikrasis, Nepažeidžiamasis (Gesicherte), Visa-esmis". Indra pasišalina, bet ilgainiui jį apninka abejonės. Jis grįžta ir klausia: „O, kilnusis, bet juk tokioje būsenoje niekas negali atpažinti savo *Paties*: žinoti, kad 'tai aš' arba kad 'tai esybės'. Jis nugrimzta sunaikinime. Tai nieko gera." „Taip ir yra, Viešpatie", atsakė Pradžiapatis.

---

[165] *randhafte*. Walteris Kaufmannas šį žodį angliškai verčia „marginal" ir nurodo, kad Buberis žodį *Rand* siūlė angliškai versti ne *fringe*, o *brink*. Turima omenyje tai, kad ji nėra „esminė".

[166] *Khadogya Upanisad*. VIII, 11, 1-3.

Kadangi doktrina kalba apie tikrąją būtį, ji (visada, kai turime reikalą su šiame gyvenime neperteikiamu jos tiesos turiniu) neturi nieko bendra su vienu dalyku - su gyvenama tikrove; taigi ji priversta ją pažeminti ir paversti iliuzijos pasauliu. Kadangi doktrina nurodo būdą, kaip nugrimzti į tikrąją būtį, ji veda ne į išgyvenamą tikrovę, o į „sunaikinimą", kuriame neviešpatauja jokia sąmonė, iš kurio nekyla jokie prisiminimai ir kuris leidžia iš jo išnirusiam žmogui išpažinti - kaip savo patirtį - ribinį ne-dvejybės žodį, ne-dvejybės, kurios, deja, jam nevalia skelbti kaip vienybės.

Tačiau mes norime šventai puoselėti šventą mūsų tikrovės gėrį, kurį gavome dovanų šiam ir, ko gero, jokiam kitam, arčiau tiesos esančiam, gyvenimui.

Gyvenamoje tikrovėje nėra būties vienybės. Tikrovė yra tik veikimas[167], veikimas jai teikia jėgą ir gelmę. Taip pat ir „vidinė" tikrovė yra tikrovė tik tada, kai esama abipusės sąveikos. Stipriausia ir giliausia tikrovė esti, kai viskas virsta veikimu - dvejones (Rückhalt) atmetęs visas žmogus ir visa apimantis Dievas, suvienytas *Aš* ir beribis *Tu*.

Suvienytas *Aš*: mat gyvenamoje tikrovėje (apie tai jau kalbėjau) siela susivienija, jėgos susitelkia branduolyje, žmogus išgyvena lemtingą akimirką. Tačiau tai, kitaip negu minėtas nugrimzdimas, nėra veiksminio asmens *nepaisymas* (Absehen). Nugrimzdimas trokšta tik to, kas „gryna", autentiška, tolydu, o visa kita stengiasi atmesti. Susitelkimas nelaiko instinktų nešvariais, juslių - periferinėmis, jausmų[168] - trumpalaikiais, - viskas turi būti į-imta, viskas į-veikta. Susitelkimui nereikia atsieto *Paties*, jam reikia viso, nesumenkinto žmogaus. Jis nukreiptas į tikrovę ir yra tikrovė.

---

[167] Plg. 19, 20 išn.

[168] *Gemüthafte*. Kartais vokišką žodį „Gemüt" galima versti ir kaip „sielą", tačiau jis aprėpia tik emocinę sielos dalį. Priesaga „-heit" suteikia bendrybės pobūdį. Matyt, todėl laiške Smithui Buberis siūlo šį žodį versti tiesiog „emotions".

Nugrimzdimo doktrina postuluoja ir žada panirimą Mąstančiajame Vienyje (Denkendes Eine), „iš kurio mąstomas šis pasaulis", grynajame subjekte. Bet gyvenamoje tikrovėje nebūva to, kas mąsto, be to, kas mąstoma; tai, kas mąsto, priklauso nuo to, kas mąstoma; lygiai taip pat pastarasis ne mažiau priklauso nuo pirmojo. Subjektas, panaikinęs objektą, panaikina ir savo tikrovę. Tai, kas mąsto (das Denkende), pats sau egzistuoja - egzistuoja mąstyme, būtent kaip mąstymo gaminys (Erzeugnis) ir objektas - kaip ribinė sąvoka be vaizdinio; tai egzistuoja ir kaip nujaučiama apibrėžtis mirties, kuriai galima taikyti mirties alegoriją - ji tarsi gilus, paslaptingas miegas; galiausiai tai egzistuoja doktrinos teiginyje apie nugrimzdimo būseną, panašią į gilų miegą, būseną, kurios esmė yra būsena be sąmonės ir be atminties. Štai *Tai*-kalbos aukščiausia ketera. Būtina pagerbti kilnią jos atmetimo galią ir kaip tik šiuo pagarbiu žvilgsniu pastebėti, kad ją reikia išgyventi, tačiau joje neįmanoma gyventi.

Buda, „Užbaigtasis" ir Užbaigėjas, nepasako nieko. Jis vengia teigti, kad vienybė yra ar kad vienybės nėra; kad tas, kas perėjo visus nugrimzdimo išbandymus, po mirties rymo vienybėje (in der Einheit bestehe) ar kad jis nerymo vienybėje. Tas vengimas, tas „taurus tylėjimas" aiškinamas dvejopai, teoriškai: mąstymas arba teigimo kategorijos negali aprėpti užbaigimo; praktiškai: atskleidus jo esminį turinį, dar nepagrindžiamas tikrai išganingas gyvenimas[169]. Abu aiškinimai paimti drauge sudaro vieną tiesą: kas traktuoja būtybę kaip tam tikro teiginio objektą, tas įtraukia ją į sutaikančios perskyros sferą[170], į *Tai*-

---

[169] *Heilsleben*. Žemiau pateikta citata iš *Majjhimanikaya 63, Cūlamalunkyasutta* rodo, kad čia turimas omenyje pirmiausia „asketinis gyvenimas". Plg. 171 išn.

[170] *Schiedlichkeit*. Tai Buberio naujadaras, padarytas iš vokiško žodžio *schiedlich* (=taikiai, *Schiedsrichter* = taikos teisėjas). Atrodo, Buberis turi omenyje tam tikrą perskyros pobūdį, kai kokioje nors nediferencijuotoje visumoje kilęs prieštaravimas išsprendžiamas tą visumą suskaidant į dalis ir

pasaulio antitetiką - o joje nėra išganingo gyvenimo. „Jei, o, vienuoli, tiesa, kad siela ir kūnas yra viena esybė, tai nėra išganingo gyvenimo; jei, o, vienuoli, tiesa, kad siela yra viena, o kūnas - kita, tai taip pat nėra išganingo gyvenimo."[171] Ir regimoje paslaptyje, ir gyvenamoje tikrovėje ima viršų ne „yra taip" ir ne „taip nėra", ne būtis ir ne nebūtis, o tik taip-ir-kitaip, tik būtis-ir-nebūtis, tik neišskiriamybė (Unauflösbare). Neperskirtam[172] stotis prieš neperskirtą paslaptį - štai pirmapradė išganymo sąlyga. Visiškai aišku, kad Buda buvo vienas iš tų, kurie šitai suvokė. Kaip kiekvienas tikras mokytojas, jis norėjo mokyti ne požiūrio, o kelio. Jis ginčijo vieną vienintelį teiginį - „neišmanėlių" teiginį, nesą veiklos, nesą veiksmo, nesą jėgos, galima tik eiti keliu. Jis ryžosi teigti *vieną vienintelį*, patį svarbiausią teiginį: „Yra, o, vienuoliai, negimusysis, netapęs, nesukurtasis, nesuformuotasis"[173]; jei jo nebūtų, nebūtų nei tikslo, jei jis yra, tai kelias turi tikslą.

Iki čia galime eiti paskui Budą, likdami ištikimi savajam susitikimui. Žengę dar vieną žingsnį, mūsų gyvenimo tikrovę išduotume.

Mat iš tiesos ir tikrovės, kurias ne patys iš savęs pasiimame, o kurios mums yra įduotos ir patikėtos, žinome: jei tai tik vienas iš tikslų, tai jis negali būti mūsų tikslas, bet jei tai vienintelis tikslas, tai jį klaidinga vadinti tikslu. Ir dar: jei tai tik vienas iš tikslų, tai į jį turi vesti kelias, bet jei tai vienintelis tikslas, tai, eidami tuo keliu, prie tikslo tik artėsime.

---

taip atskiriant prieštaraujančius momentus. Taip „sutaikomos" konfliktuojančios pusės, tačiau prarandama pirmapradė visuma. Plg. 172 išn.

[171] *Majjhimanikaya 63, Cūlamalunkyasutta*. Kalbėdamas apie „išganingą gyvenimą", Buda čia turi omenyje askezę.

[172] *Dem unschiedlichen Geheimnis unschiedlich gegenüberstehen*. Buberis čia turi omenyje tokią laikyseną, kai, užuot skaidžius prieštaravimus į neprieštaringas dalis tikintis, jog taip bus išspręstos „problemos", stojama prieš paslaptį, ir ji priimama su visu savo prieštaringumu. Plg. 170 išn.

[173] *Itivutaka*, 43.

Tikslu Buda vadina „kančių panaikinimą", t.y. panaikinimą tapsmo ir nyksmo: išsivadavimą iš atgimimų rato. „Nuo šiol nebėra grįžimo" - taip skamba formulė to, kuris išsivadavo iš geismo būti ir drauge iš būtinybės vis-iš-naujo-tapti. Nežinome, ar egzistuoja grįžimas; laiko, kuriame gyvename, linijos nepratęsiame anapus šio gyvenimo ir nesistengiame atskleisti, kas mums turėtų atsiverti jo ribose ir per jo dėsnį. Bet jei žinotume, kad įmanoma grįžti, nesistengtume to grįžimo išvengti, ir, žinoma, trokštume ne vulgaraus buvimo (Dasein), o to, kad kiekviename buvime jį atitinkančiu būdu ir jo kalba galėtume ištarti amžinąjį nykstamojo *Aš* ir amžinąjį nenykstamojo *Tu*.

Mes nežinome, ar Buda veda į tikslą - į laisvę nuo prievolės-atgimti. Vis dėlto jis tikrai veda į vieną tarpinį tikslą, kuris mums irgi rūpi: į sielos tapimą-viena. Tačiau į šį tikslą jis veda apeidamas ne tik (kaip yra būtina) „nuomonių tankynę", bet ir „pavidalų (Gestaltungen) iliuziją", kuri mums (nepaisant visų subjektyvizuojančių požiūrio paradoksų, *kurie mums yra nuo jo neatsiejami*) yra ne iliuzija, bet veikiau patikimas pasaulis. Ir Budos kelias yra nusigręžimas (Absehen); kai jis mus ragina, pavyzdžiui, įžvelgti į mūsų kūne vykstančius procesus, tai turi galvoje kone priešingybę to, ką mes juslėmis akivaizdžiai suvokiame kaip savo kūną. Jis neveda suvienytos (geeinte) esybės toliau, prie to aukščiausiojo *Tu*-sakymo, kuris jam atsivėrė. Jo giliausias apsisprendimas, rodos, ketina panaikinti *Tu*-sakymo galimybę.

Buda žino, ką reiškia sakyti žmogui *Tu* (tai rodo nepaprastai iškilus, bet ir nepaprastai betarpiškas jo bendravimas su mokiniais), tačiau jis šio sakymo nemoko; mat meilei, kuri „visa, kas yra tapę, be išimčių aprėpia krūtinėje", svetimas paprastas esybės stovėjimas prieš esybę. Žinoma, savojo tylėjimo gelmėje jis žino ir *Tu*-sakymą pirmapradžiam pagrindui, sakymą, aplenkiantį visus „dievus", į kuriuos jis žiūri kaip į mokinius; jo žygis, kuris taip pat yra į *Tu* nukreiptas atsakymas,

kilo iš substancija virtusio santykio vyksmo; tačiau tą atsakymą Buda nutyli.

Tačiau jo sekėjos-tautos, „Didysis vežimas"[174], puikiausiai jo išsižadėjo: jos užkalbino amžinąjį žmogaus *Tu* - užkalbino Budos vardu. Ir kaip ateisiančiojo, paskutiniojo šios pasaulio epochos Budos jos laukia to, kuris bus meilės išsipildymas.

Visos nugrimzdimo doktrinos pagrįstos didžiule į save pačią atsigręžusios žmogaus dvasios iliuzija, dvasios, kuri neva skleidžiasi žmoguje. Iš tikro ji skleidžiasi išeidama už žmogaus ribų - tarp žmogaus ir To, kuris nėra žmogus. Kai į save atgręžta dvasia išsižada šios savo juslės, santykio-juslės, ji turi tą *Tu*, kuris nėra žmogus, įtraukti į žmogų, ji turi įkvėpti pasauliui ir Dievui sielą. Tai sielos iliuzija, kurią susikuria dvasia.

„Aš skelbiu, o bičiuli", sako Buda, „kad šiame uolekties dydžio, juslių slegiamame asketo kūne gyvena pasaulis, kad tame kūne išsitenka ir pasaulio kiltis, ir nyktis, ir kelias, kuriuo į tą nyktį einama."[175]

Tai tiesa, tačiau galiausiai tai jau nebe tiesa.

Žinoma, pasaulis „gyvena" manyje kaip vaizdinys, taip, kaip ir aš jame gyvenu kaip daiktas. Tačiau kaip tik dėl to jis nėra manyje, taip, kaip ir aš nesu jame. Esame abipusiškai vienas su kitu susieti.[176] Šį *Tai*-santykiui priklausantį minties prieštara-

---

[174] „Didžiuoju vežimu" (sanskr. *mahajana*) vadinama Kinijoje, Korėjoje, Japonijoje, Tibete ir Nepale paplitusi budizmo atšaka. Vienas iš būdingų šios atšakos bruožų yra *bodisatvos* idealas. *Bodisatvomis* čia vadinami aukščiausią tobulybės pakopą pasiekę, t.y. „pabudę" (=„tapę Buda") asmenys, kurie, užjausdami kenčiančias būtybes, atsisako galimybės išeiti iš atgimimų rato ir atgimsta, kad padėtų kitiems siekti tobulybės. Šiuo požiūriu *mahajana* skiriasi nuo Indokinijos pusiasalyje paplitusios *hinajanos* (sanskr. „mažasis vežimas"), kuriai būdingas *arhato* - individualaus išganymo siekiančio žmogaus idealas. Buberis čia turi omenyje tai, kad, kitaip negu pirmapradžiame budizme, nepripažįstančiame jokio dieviškojo absoliuto, *hinajanoje* Buda įgyja aiškų absoliučios dievybės bruožą.

[175] Plg. Rhys Davids. *Dialogues of the Buddha*, I, p. 279.

[176] Komentuodamas šią vietą laiške Smithui, Buberis nurodo, kad jis čia turi omenyje tai, jog pasaulis ir *Aš* abipusiškai aprėpia vienas kitą.

vimą panaikina *Tu*-santykis, išvaduojantis mane nuo pasaulio, išvaduojantis tam, kad mane su juo susietų.

Aš turiu savyje *Pats*-juslę, juslę, kuri neišsitenka pasaulyje. Pasaulis turi savyje būties-juslę - juslę, kuri neišsitenka vaizdinyje. Tai ne galima mąstyti „valia"[177], o būtent visas pasaulio pasauliškumas, lygiai taip pat *Pats* yra ne „pažįstantis subjektas", o visas manojo *Aš* *Aš*-iškumas. Čia negali būti jokio „redukavimo": kas negerbia smulkiausių vienetų, tas niekais paleidžia tik galimą suvokti, bet ne sąvokinę[178] prasmę.

Pasaulio kiltis ir pasaulio nyktis yra ne manyje; tačiau jų nėra ir anapus manęs; jų apskritai nėra, jos nuolat vyksta, o jų vyksmas susijęs ir su manimi, su mano gyvenimu, mano apsisprendimu, mano veikla, mano tarnyste, šis vyksmas taip pat priklauso nuo manęs, nuo mano gyvenimo, mano veiklos, mano tarnystės. Tačiau jis priklauso ne nuo to, ar aš savo sieloje pritariu pasauliui, ar jį atmetu, o nuo to, kiek aš savo sielos laikyseną paverčiu gyvenimu, pasauliui paveikiu gyvenimu, Tikruoju Gyvenimu, o Tikrajame Gyvenime kartais susikryžiuoja keliai, kilę iš labai skirtingų sielos laikysenų. Tačiau tas, kas savo laikyseną tik „išgyvena", tik įvykdo ją savo sieloje, nors ir kiek minčių turėtų, jis neturės pasaulio, ir visi jame vykstantys žaidimai, menai, svaiguliai, entuziazmai ar misterijos nepalies pasaulio odos paviršiaus. Kol jis išgano save tik savajame *Pats*, jis negali suteikti pasauliui nei meilės, nei kančios, jis neturi su pasauliu nieko bendra. Tik tas, kas tiki pasauliu, turi reikalą su juo pačiu; ir jei jis atsiduoda tam tikėjimui, jis nelieka bedievis. Jei tik mylime tikrą pasaulį,

[177] Čia Buberis polemizuoja su Schopenhaueriu, kuris nesąmoningą valią laikė vienintcliu ir galutiniu būties pagrindu: "Bet koks žvilgsnis į pasaulį (...) liudija ir patvirtina tai, kad giliausią pasaulio esmę galutinai išreiškia tik *valia gyventi*" (*Die Welt als Wille und Vorstellung. / Sämtliche Werke*, Bd.II, S.411). Buberis laikosi požiūrio, kad santykis neredukuojamas į *jokį* „substancinį" pradą, nesvarbu ar tai būtų „materija", „dvasia", ar „valia gyventi".

[178] *begreifbaren, nicht begriflichen Sinn*. Buberis čia, matyt, turi omenyje prasmę, kuri nors ir nėra suvokiama, vis dėlto nepraranda savo „prasmingumo".

pasaulį, kuris niekada nesileidžia panaikinamas, jei tikrai jį mylime su visu jo siaubu, jei ryžtamės jį apglėbti savo dvasios rankomis - mūsų rankos susitinka su rankomis, kurios tą pasaulį laiko.

Aš nežinau tokio „pasaulio" ir tokio „gyvenimo pasaulyje", kuris žmogų atskirtų nuo Dievo; tai, kas šitaip vadinama, yra gyvenimas su susvetimėjusiu *Tai*-pasauliu, patiriantis ir naudojantis gyvenimas. Kas tikrai žengia pasitikti pasaulio, tas tikrai žengia pasitikti Dievo. Čia būtini susitelkimas ir ėjimas pasitikti, ir būtina, kad jie abu būtų tikri, vienas-ir-kitas, t.y. viēna.

Dievas apglėbia Visatą ir nėra Visata; bet Dievas apglėbia ir manąjį *Patį* ir nėra manasis *Pats*. Šios neapsakomybės[179] vardan galiu savąja kalba (ir kiekvienas gali savąja) sakyti *Tu*; jos vardan yra *Aš* ir *Tu*, yra dialogas, yra kalba, yra dvasia, kurios pirmapradis aktas yra toji kalba, yra žodžio amžinybė.

[3.8]

Žmogaus „religinės" situacijos, jo buvimo esamybėje (Dasein in der Präsenz) būdingas bruožas yra esminis ir nepanaikinamas antinomiškumas. Šio antinomiškumo nepanaikinamumas yra jo esmė. Kas pritaria tezei ir atmeta antitezę, tas iškreipia situacijos prasmę. Kas bando mąstyti sintezę, tas

---

[179] *Unbesprechbaren*. „Neapsakomybė" (das Unbesprechbare) nėra „neišsakomybė" (das Unaussprechbare). Tai du skirtingi išraiškos būdai, kurių skirtumas plaukia iš skirtingos sakančiojo laikysenos sakomojo dalyko atžvilgiu: „išsakant" (ar atitinkamai „neišsakant") ką nors, sakantysis yra toje pačioje plotmėje kaip ir išsakomasis dalykas, t.y. dalykas nėra „objektas", atskirtas nuo sakančiojo subjekto-objekto perskyros. Tuo tarpu „apsakymas" (arba atitinkamai „neapsakymas") suponuoja sakančiojo „stovėjimą šalia" sakomojo dalyko, t.y. jo nedalyvavimą pastarajame. Buberis čia turi omenyje tokią sakymo situaciją, kurioje įmanomas tik dalyvaujantis „išsakymas", bet neįmanomas joks „apsakymas", joks „kalbėjimas apie", paverčiantis kalbamąjį dalyką objektu: Dievo ir manojo *Paties* santykis negali būti *ap*sakytas, bet gali būti *iš*sakytas - dialoge.

sugriauna situacijos prasmę. Kas bando sureliatyvinti antinomiškumą, tas panaikina situacijos prasmę. Kas bando išspręsti antinomiškumo prieštaravimą kaip nors kitaip, o ne savo gyvenimu, tas nusižengia situacijos prasmei. Situacijos prasmė yra ta, kad visas jos antinomiškumas turi būti gyvenamas ir tik gyvenamas, gyvenamas nuolat, vis iš naujo, nenumatomu, nenuspėjamu, nenurodomu būdu.

Bus aiškiau, jei sugretinsime religinę ir filosofinę antinomijas. Kantas norėjo sureliatyvinti filosofinį prieštaravimą tarp būtinybės ir laisvės, pirmąją priskyręs reiškinių pasauliui, o antrąją būties pasauliui, idant abu teiginiai (Setzungen) būtų ne priešingi vienas kitam, o veikiau toleruotų vienas kitą, kaip toleruoja vienas kitą pasauliai, kuriuose jie galioja.[180] Tačiau jei turiu omenyje būtinybę ir laisvę ne mąstomajame pasaulyje, o mano stovėjimo-Dievo-akivaizdoje tikrovėje, jei žinau: „Esu patikėtas" (anheimgegeben) ir sykiu žinau: „Tai priklauso nuo manęs", tada paradokso, kurį turiu gyventi, negaliu mėginti išspręsti paskirstydamas nesuderinamus teiginius dviem skirtingoms reikšmių sritims, tada negaliu pagelbėti sau kokia nors teologine gudrybe ir juos sąvokomis sutaikyti, privalau abu gyventi viename gyvenime, ir taip gyvenami jie yra viena.

[3.9]

Gyvūno akys turi nepaprastos iškalbos galią. Savaime - joms nereikia nei garsų, nei gestų pagalbos - ir vis dėlto nepaprastai iškalbingai, ypač tada, kai jos rymo vien savajame žvilgsnyje, šios akys išsako visą gamtišką paslapties užsklęstumą, tai yra tapsmo baugulį. Šią paslapties būklę (Stand) pažįsta tik gyvū-

[180] Būtinybės ir laisvės konfliktą Kantas bando spręsti, atskirdamas „reiškinių" ir „daikto savaime" sritis. Pirmoji sritis - tai „gamtamokslio pasaulis", sukonstruotas pagal apriorinius gamtamokslinio proto principus. Antroji - „praktinio proto" sritis, kurioje laisva valia pati save motyvuoja ir apréžia. Plg., pvz., Kantas I. *Grynojo proto kritika*. V., 1982, p. 387-402.

nas, tik jis gali ją mums atverti - o ją galima tik atskleisti, bet ne apreikšti[181]. Kalba, kuria šitai vyksta, yra tai, ką ji sako: baugulys - padaro krustelėjimas tarp augalinio apdraustumo ir dvasinės rizikos karalysčių. Ši kalba yra lemenimas gamtos, kuri pirmą kartą pateko dvasiai į ranka; gamta dar nepasidavė dvasiai, jos kosminei rizikai, kurią vadiname žmogumi, tačiau tai netrukus įvyks. Bet joks kalbėjimas neįstengs pakartoti to, ką tas lemenimas pasako.

Tarpais žiūriu į naminės katės akis. Prijaukinę šį žvėrelį, mes jam anaiptol nepadovanojome tikro „kalbančio" žvilgsnio, o taip kartais manome; mainais už pirmykštį nevaržomą natūralumą jis gavo tik gebėjimą savo žvilgsnį nukreipti į mus, pabaisas[182]. Ir tada tame žvilgsnyje - jo ryto sambrėškyje ar net aušroje - radosi kažkokia nuostaba ir klausimas, kurių visai nebuvo baugulio sklidiname pirmykščiame žvilgsnyje. Savo žvilgsnį, įsirusenantį nuo mano žvilgsnio prisilytėjimo, ši katė neabejotinai pradeda klausdama mane: „Ar gali būti, kad turi omenyje mane? Ar tau tikrai negana, kad tave palinksminu? Ar aš tau rūpiu? Ar aš tau apskritai esu? Ar aš esu? Kas yra tai, kas sklinda nuo tavęs? Kas yra tai, kas čia aplink mane? Kas yra tai, kas man yra? Kas tai?" (Žodis „Aš" čia yra parafrazė žodžio, reiškiančio savęs nusakymą be „Aš", parafrazė žodžio, kurio mes neturime; žodį „tai" įsivaizduokime kaip srūvantį žmogaus žvilgsnį ir visą jo santykio jėgos realybę.) Tai buvo žvėrelio žvilgsnis, baugulio kalba; kaip nuostabiai jis užtekėjo - ir štai jau nusileido. Mano žvilgsnis, aišku, buvo

---

[181] *eröffnen und nicht offenbaren.* Atrodo, Buberis čia turi omenyje tą patį, ką vėliau Marcelis nusakė kaip „problemos" ir „paslapties" priešstatą: „Problema yra tai, su kuo aš susiduriu, kas stovi prieš mane ir ką aš kaip tik dėl to galiu aprėpti ir pajungti sau, tuo tarpu paslaptis yra tai, kam aš pats esu užsiangažavęs ir kas dėl to gali būti suvokiama tik kaip tokia sfera, kurioje skyrimas to, kas yra manyje, ir to, kas yra už mano ribų, netenka reikšmės ir vertės." (Marcel G. *Être et Avoir.* Paris, 1935, p. 169) Problemos sprendimas yra „apreiškimas", tuo tarpu paslaptis gali būti tik atskleista, t.y. galima giliau suvokti jos paslaptingumą. Plg. 170, 172 išn.

[182] *Untieren.* Paraidžiui: „ne-žvėris", „ne-gyvūnus".

ištvermingesnis; tačiau tai nebebuvo srūvantis žmogaus žvilgsnis.

Po santykio vyksmą pradėjusio pasaulio ašies pokrypio tuojau pat buvo kitas judesys, kuris tą vyksmą pabaigė. Tik ką *Tai*-pasaulis buvo apglėbęs žvėrelį ir mane; akimirka, ir gelmės nušvietė *Tu*-pasaulį, bet štai jis vėl užgeso, nugrimzdamas atgal į *Tai*-pasaulį.

Šį nereikšmingą įvykį, kuris man keletą kartų yra nutikęs, aš pasakoju dėl to beveik nepastebimo dvasios saulė-tekio ir saulė-lydžio kalbos. Joks kitas atsitikimas man neleido taip aiškiai pamatyti, kokia trumpalaikė visų mūsų santykių su esybėmis aktualybė, kokia tauri mūsų lemties melancholija, suvokti, kad kiekvienam *Tu* likimas lėmė tapti *Tai* (schicksalshaftes Eswerden). Kitais kartais įvykio rytą ir vakarą skirdavo bent trumpa diena, tuo tarpu čia rytas ir vakaras negailestingai susiliejo į viena, šviesus *Tu* pasirodė ir dingo: ar tą žvilgsnio akimirką man ir žvėreliui iš tikro buvo nuimta *Tai*-pasaulio našta? Vis dėlto aš galėjau apie tai dar mąstyti, o žvėrelis iš savojo žvilgsnio lemenimo vėl nugrimzdo į bežadį, veik nieko nebepamenantį baugulį.

O, koks vis dėlto galingas *Tai*-pasaulio tolydumas ir kokios trapios *Tu* apraiškos!

Net ir tokia gausybė negali pralaužti daiktiškumo kiauto[183]! O, žėručio gabalėli[184], į kurį žiūrėdamas aš kadaise pirmą kartą

---

[183] Aliuzija į vieno žymiausių XVI a. kabalistų Izaoko Lurijos (1534-1572) koncepciją, pagal kurią pirmapradės kosminės katastrofos metu sudužo pasaulio indai, kuriuose turėjo būti saugoma dieviškoji šviesa, ir šios šviesos kibirkštys pažiro po pasaulį, susimaišydamos su materija. Kiekviename daikte po storesniu ar plonesniu materijos sluoksniu yra dieviškoji kibirkštis ir žmogus privalo tą kibirkštį išvaduoti. Ši doktrina turėjo nemenkos įtakos XVII amžiaus chasidų sąjūdžiui.

[184] 1913 metais išleistoje filosofinėje poemoje *Danielis* Buberis rašo: „Kartą, ūkanotą rytą ėjau keliu ir pamačiau atokiau gulintį žėručio gabalėlį. Aš pakėliau jį nuo žemės ir ilgai į jį žiūrėjau. Ir štai diena tapo nebe tokia apsiniaukusi - tiek daug šviesos buvo sutelkta tame akmenėlyje. Bet staiga nukreipęs žvilgsnį į šalį suvokiau, kad, kol žiūrėjau į akmenį, nieko nežinojau nei apie „subjektą", ne apie „objektą" - mano žiūrėjime žėručio gabalėlis ir mano „Aš" buvo viena; tame žiūrėjime patyriau Vienio skonį. Aš vėl pažvelgiau į akmenėlį, bet Vienio jau nebebuvo. Tada kažkas manyje

suvokiau, kad *Aš* - tai ne koks nors „manyje" esantis dalykas - ir vis dėlto su tavimi buvau susietas tik manyje; tik manyje, o ne tarp manęs ir tavęs šitai tąsyk įvyko. Bet kai iš daiktų kažkas išnyra, kažkas, kas gyva, ir tampa man esybe, ir prisiartina, ir prabyla - kaip neišvengiamai trumpai jis man būna ne kuo kitu, o tik *Tu*! Ne santykis neišvengiamai išnyksta, tik betarpiškumo aktualybė. Net meilė negali užsiturėti (verharren) betarpiškame santykyje; ji tęsiasi, tačiau tęsiasi tik pereidama iš aktualybės į latentiškumą. Kiekvieno pasaulyje esančio *Tu* esmė tokia, kad jis privalo tapti mums daiktu arba vis iš naujo panirti daiktiškume.

Tik viename, visa apimančiame santykyje net ir latentiškumas yra aktualybė. Tik vieno *Tu* esmė tokia, kad jis niekada nesiliauja mums būti *Tu*. Be abejo, tas, kuris pažįsta Dievą, žino ir tai, kas yra Dievo atokuma ir kas yra sausros kančia, kurią patiria įbauginta širdis; tačiau kas yra Dievo ne-esamybė (Präsenzlosigkeit), šito jis nežino. Tik mes ne visada būvame čionai.[185]

įsiplieskė, tarsi rengčiausi kurti. Užsimerkiau, sutelkiau visas jėgas, susiejau save su objektu, pakylėjau žėručio gabalėlį į Esybės sritį. Tik tada, Lukai, pajutau: „*Aš*", tik tada buvo „Aš". Tas, kuris žiūrėjo į akmenėlį, dar nebuvo „Aš"; tik šis dalyvaujantysis-sąjungoje (das Verbundene) nešiojo vardą lyg karūną. Dabar pajutau, pajutau tą pirminį Vienį - taip marmuro skulptūra galėjo jausti marmuro luitą, iš kurio ji buvo kilusi; tas Vienis buvo Nedalomybė, Aš buvo Sąjunga. Iki šiol nesuvokiau savęs. Tikrasis Vienis negali būti atrastas, jis gali būti tik atliktas. (...) Ar gali atoslūgis pasakyti „Aš"? Ar gali „Aš" pasakyti potvynis? Bet suteik jūrai dvasią, kuri aprėptų ir potvynio, ir atoslūgio vienybę - ir ši dvasia galės pasakyti „Aš". Žėručio gabalėlis negalėjo to padaryti, ir į jį žiūrintis žmogus negalėjo; ir jo pirmojo žvilgsnio Nedalomybė buvo tik medžiaga. Bet kai tik radosi jų tarpusavio įtampa, jų Sąjunga galėjo pasakyti „Aš". Tai, ką mes paprastai vadiname „Aš", yra tik pradžios taškas ir tik priemonė, be kurios negalime apsieiti, tik gramatikos faktas. Bet įtampos Aš yra veiksmas ir tikrovė (Werk und Wirklichkeit)." (Buber M. *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*. Leipzig 1913, S.146-150). Plg. 26, 27 išn.

[185] Ši vieta primena žodžius iš Mokytojo Eckharto pamokslo „Dievo Karalystė arti": „Žmogus nieko nėra taip karštai geidęs, kaip Dievas trokšta, kad žmogus Jį pažintų. Dievas nuolat pasirengęs, tik mes patys nepasirengę; Dievas arti mūsų, tačiau mes toli nuo Jo; Dievas viduje, bet mes lauke; Dievas mūsų namuose, tačiau mes svečiuose." (Vertė A.Beinorius. - Naujasis židinys, 1991, Nr. 5, 5 p.)

Įsimylėjėlis iš *Vita Nuova*[186] teisingai ir pagrįstai dažniausiai sako *Ella*, ir tik retkarčiais - *Voi*. Kai, regėdamas rojų, jis poetikos sumetimais sako *Colui*, nusižengia prasmei - ir šitai suvokia. Nesvarbu, ar apie Dievą sakome *Jis*, ar *Tai*, mes visada kalbame alegoriškai. Bet kai Jam sakome *Tu*, tai mirtinga juslė įžodina negęstančią pasaulio tiesą.

[3.10]

Kiekvienas tikras santykis pasaulyje yra išskirtinis; Kìta įsiveržia į jį ir keršija už jo išskirtinumą. Tik santykyje su Dievu besąlygiškas išskirtinumas ir besąlygiškas įskirtinumas sutampa, ir tame sutapime aprėpiama[187] Visata.

Kiekvienas tikras santykis pasaulyje paremtas individuacija; tai jo palaima, nes tik dėl to skirtingiesiems įmanoma pažinti vienas kitą, bet tai ir jo riba, nes taip neįmanoma pasiekti tobulo pažinimo ir tapti tobulai pažintu. Tačiau tobulame santykyje manasis *Tu* aprėpia manąjį *Pats* juo nebūdamas; mano ribotas pažinimas prasmenga beribiame pažintume.[188]

Kiekvienas tikras santykis pasaulyje vyksta kaip perėjimas iš aktualybės į latentiškumą, kiekvienas pavienis *Tu* turi virsti *Tai* lėliuke, o po to vėl iš naujo apsisparnuoti. Tačiau grynajame santykyje latentiškumas yra tik aktualybės atokvėpis, aktualybės, kurioje *Tu* yra esamasis (präsent). Amžinasis *Tu* yra *Tu*, nes tokia jo esmė[189]; tik mūsų esmė verčia mus jį nukelti į *Tai*-pasaulį ir *Tai*-kalbėjimą.

---

[186] It. *Naujasis gyvenimas*. Turimas omenyje Dantes veikalas, kuriame jis aprašo savo meilę Beatričei. *Ella* - it. ji, *voi* - tu, *colui* - kai kas.

[187] *begriffen ist* - žodį „aprėpiama" derėtų suprasti platesne ir pirmapradiškesne prasme, t.y. ne vien kaip („subjektyvios") sąmonės veiklos rezultatą, bet (ir) kaip „objektyvią" padėtį - kai kas nors apgaubiama, aprėpiama, apglėbiama - tarsi „voku" (akies ar laiško).

[188] Plg. *1 Kor 8, 2-3*: „Jei kas tariasi ką nors žinąs, tai jis nė nežino, kaip reikia pažinti. Bet kas myli Dievą, tas yra jo pažintas."

[189] Anzelmas Kenterberietis įrodinėja Dievo buvimą remdamasis tuo, kad suprasdami, ką reiškia žodžiai „kai kas, už ką nieko didesnio negali būti pamąstyta" (Anzelmas Kenterberietis. *Proslogionas*. V., 1996, p. 45), mes

Tai-pasaulis yra susaistytas erdvėje ir laike.

Tu-pasaulis nesusaistytas nei vienur, nei kitur.

Jo sąsaja yra viduryje, kuriame pratęstos susikerta visų santykių linijos - amžinajame *Tu*.

Didžiojoje grynojo santykio privilegijoje *Tai*-pasaulio privilegijos panaikintos. Jos dėka randasi *Tu*-pasaulio tolydumas: izoliuoti santykių momentai susijungia į pasaulinį sąsajos gyvenimą. Jos dėka *Tu*-pasaulis įgyja kuriančią jėga: dvasia gali persmelkti *Tai*-pasaulį ir jį permainyti. Jos dėka nesame atiduoti pasaulio susvetimėjimui ir *Aš* nutikrovinimui, nesame atiduoti šmėklų tironijai. Atogrįža yra vidurio atpažinimas, tai reiškia: vėl-atsi-gręžti. Šiame esybiniame veiksme vėl atgyja užversta žmogaus santykio jėga, visų santykio sferų banga nuvilnija gyvybės srautais ir atnaujina mūsų pasaulį.

Ko gero, ne tik mūsų. Mat galime nujausti, kad šis dvigubas judėjimas yra metakosminė - pasauliui kaip Visumai jo santykyje su tuo, kas nėra pasaulis, būdinga - pirmapradė dvilypumo forma, kurios žmogiškasis pavidalas yra laikysenų, pamatinių žodžių ir pasaulio aspektų dvejopumas: nusigręžimas nuo pirmapradžio pagrindo - nusigręždama Visata išlieka tapsme, ir atsigręžimas į pirmapradį pagrindą - atsigręždama Visata išsivaduoja būtyje. Ir viena, ir kita paklūsta likimui ir skleidžiasi laike, ir viena, ir kita maloningai supa belaikė kūrinija, kuri nesuvokiamu būdu yra ir atleidimas (Entlassen), ir išsaugojimas (Bewahren), ir išlaisvinimas (Freigabe), ir susaistymas (Bindung). Mūsų žinojimas apie dvilypumą nuščiūva pirmapradės paslapties paradokso akivaizdoje.

---

mąstome tobulą būtybę, kurios pati esmė yra tokia, jog ta būtybė negali neegzistuoti. Kadangi Buberis santykį laiko pirmesniu už būtį, tai Anzelmo siūlomas Dievo buvimo įrodymas jam nepriimtinas. Plg. 147 išn.

Trys yra sferos, kuriose randasi santykio pasaulis.

Pirmoji: tai gyvenimas su gamta, kur santykis įstrigęs ant kalbos slenksčio.

Antroji: tai gyvenimas su žmonėmis, kur santykis įgyja kalbos pavidalą.

Trečioji: tai gyvenimas su dvasinėmis esybėmis, kur santykis yra nebylus, tačiau jis gimdo kalbą.

Kiekvienoje sferoje, kiekviename santykio akte, pro viską, kas, tapdamas, mums čia atsiveria, mes žvilgsniu paliečiame amžinojo *Tu* apdaro apkraštį, iš visa ko į mus dvelkia jo dvelkimas, kiekviename *Tu* mes kreipiamės į amžinąjį *Tu*, kiekvienoje sferoje vis kitaip. Visos sferos yra jame, jis - nė vienoje.

Per visas sferas spinduliuoja toji viena esamybė.

Tačiau mes galime iš kiekvienos sferos atimti tą esamybę.

Gyvenimą su gamta mes galime paversti „fiziniu", sūdrumo (Konsistenz) pasauliu; gyvenimą su žmonėmis mes galime paversti „psichiniu", sužadinimo (Affizierbarkeit) pasauliu; gyvenimą su dvasinėmis esybėmis mes galime paversti „noetiniu"[190], reikšmės (Gültigkeit) pasauliu. Tačiau tada tos sferos netenka skaidrumo, o sykiu ir prasmės, kiekviena pasidaro naudojama ir blausi, jos lieka blausios net tada, kai joms suteikiame švytinčius vardus - *kosmos*, *eros*, *logos*. Iš tikro kosmosas egzistuoja žmogui tik tada, kai Visata tampa jo namais su šventuoju aukuru, ant kurio žmogus aukoja aukas; erosas jam egzistuoja tik tada, kai esybės jam tampa Amžinojo atvaizdais, o bendrumas su jomis - apreiškimu; logosas egzistuoja žmogui tik tada, kai jis kreipiasi į paslaptį darbu ir dvasios tarnyste.

Reiklus pavidalo tylėjimas, mylintis žmogaus kalbėjimas, nešantis žinią kūrinio nebylumas - visa tai yra vartai į žodžio esamybę (Präsenz).

---

[190] κόσμος νοητός (gr. mąstomasis pasaulis) - Plotino filosofijoje amžinų ir tobulų, juslėmis nepatiriamų esmių (idėjų) sritis, kurią suvokiame tik grynuoju mąstymu. Plg. 130 išn.

Tačiau jei turi įvykti tobulas susitikimas, tai visi vartai susijungia į vieną Tikrojo Gyvenimo portalą, ir jau nebežinai, pro kuriuos vartus įėjai.

[3.13]

Iš tų trijų sferų viena yra išskirtinė - gyvenimas su žmonėmis. Čia kalba sakymu (Rede) ir atsakymu (Gegenrede) atbaigiama kaip seka. Tik čia kalbos suformuotas žodis (Wort) susitinka savo atliepą (Antwort). Tik čia pamatinis žodis skrieja ten ir atgal tuo pačiu pavidalu. Viename liežuvyje gyvi ir kreipinio, ir atsako pamatiniai žodžiai, *Aš* ir *Tu* yra ne tik santykyje, bet ir „atsakomybėje"[191]. Santykio momentus čia ir niekur kitur sieja kalbos stichija, kurioje jie panirę. Čia *Priešais* išsiskleidžia *Tu* tikrovės pilnatvei. Tik čia kaip neatimama tikrovė egzistuoja (gibt es) matymas ir buvimas matomu, pažinimas ir buvimas pažintu, mylėjimas ir buvimas mylimu.

Tai pagrindinis portalas, į kurio plačią ertmę atsiveria ir abu šoniniai vartai.

„Kai vyras visa siela[192] yra su savąja moterimi, juos užlieja amžinosios kalvos ilgesys."[193]

Santykis su žmogumi yra tikroji santykio su Dievu alegorija: čia tikrasis kreipinys gauna tikrąjį atsaką. Tik tiek, kad Dievo atsake viskas, visa Visata apsireiškia kaip kalba.

[3.14]

- Bet argi vienatvė nėra dar vieni vartai? Argi tyliausioje vienumoje tarpais neatsiveria netikėta įžvalga? Argi bendravimas su savimi pačiu negali slaptingai virsti bendravimu su

---

[191] *Redlichkeit*. Žodis kilęs iš senosios vokiečių aukštaičių kalbos žodžio *redelih*, (=„taip, kad už tai gali atsakyti", „kaip priklauso"). Atsakymas ir (pri)klausymas čia yra nuorodos į pirmapradį kalbos statusą, į kurį apeliuoja ir Buberis - kalbą ne kaip tikrovės pakaitalą, o kaip gyvą veiksmą, gaivinantį tikrovę ir gyvenantį joje.

[192] *innig*. Šį žodį Buberis įterpė antrame knygos leidime.

[193] *Zohar I*, 50a. Plg. *Zohar III*, 81a.

paslaptimi? Dar daugiau, argi tas, kuris nebepriklauso nuo jokios esybės, nėra labiausiai vertas eiti pasitikti esybės? „Ateik, vienišasis, pas vienišąjį!" - kviečia Simeonas Naujasis Teologas[194] savąjį Dievą.

- Esama dvejopos vienatvės, nelygu nuo ko ji nusigręžia. Jei vienatvė yra išsilaisvinimas iš patiriančio ir naudojančio santykio su daiktais, tai ji reikalinga nuolat, kad santykio aktas apskritai galėtų įvykti, juo labiau aukščiausio santykio aktas. Bet jei vienatve laikome santykio nebuvimą: žmogų, apleistą esybių, kurioms jis sakė tikrąjį *Tu*, Dievas priims, bet nepriims žmogaus, kuris pats tas esybes apleido. Kai kurioms iš tų esybių vergauja tik tas, kas apimtas geismo jomis naudotis; tačiau tas, kuris gyvena tų esybių pavertimo esamybe (Vergegenwärtigung) jėga, su jomis gali būti tik susietas. Tačiau tik susietasis pasirengęs Dievui. Tik jis neša žmogiškąją tikrovę Dievo tikrovės pasitikti.

Vėlgi: esama dvejopos vienatvės, nelygu į ką ji atsigręžia. Jei vienatvė yra vieta nuskaistinimo, kuris būtinas ir susietajam, kai jis dar neįžengęs į šventų švenčiausią vietą[195], nuskaistinimo, kuris jam būtinas ir tada, kai jis po neišvengiamos nesėkmės vėl bando kopti aukštyn[196] - tai tokiai vienatvei esame sutverti. Tačiau jei tai atsiskyrimo tvirtovė, kurioje žmogus kalbasi tik su savimi pačiu, ir kalbasi ne tam, kad patikrintų save ir pasirengtų tam, kas jo laukia, o tik mėgaudamasis savo sielos audiniu (Seelenfiguration), tai turime reikalą su tikru dvasios nuopuoliu į dvasingumą. Tada jis gali nugarmėti į giliausią prarają, kur gyvens saviapgaulės sukurta iliuzija, neva

---

[194] Krikščionių teologas ir mistikas, gyvenęs Bizantijoje 949-1022 metais.

[195] Plg. *Iš 26, 33*: „Uždangą pakabinsi žemiau sagčių ir į ten - už uždangos į vidų - įneši Sandoros skrynią. Uždanga atskirs jums šventąją vietą nuo šventų švenčiausios vietos."

[196] Laiške Smithui Buberis taip aiškina šią vietą: „Nicht *renunciation*; Versagen ist hier *failing*. Nicht *confirmation*; Bewährung: *proving true*." („Ne *išsižadėjimas*, Versagen čia reiškia *nesėkmę*. Ne *patvirtinimas*; Bewährung: *teisingumo patikrinimas*.").

jis turi savyje Dievą ir su Juo kalbasi. Tačiau nors Dievas mus iš tikrųjų apglėbia ir mumyse gyvena, mes niekada neturime Jo savyje. Ir kalbamės su Juo tik tada, kai mumyse nutyla visos kalbos.

[3.15]

Vienas šiuolaikinis filosofas[197] mano, kad kiekvienas žmogus būtinai tiki arba Dievą, arba „stabą", tai yra: tiki kokia nors baigtine gėrybe - savo tauta, savo menu, jėga, žinojimu, pinigų kaupimu, „vis nauju moters užkariavimu" - gėrybe, kuri jam tampa absoliučia verte ir stojasi tarp jo ir Dievo; esą pakanka jam įrodyti tos gėrybės lygtinumą, „sudaužyti" stabą, ir iškreiptas religinis aktas savaime grįšiąs prie savo adekvataus objekto.

Šis požiūris pagrįstas prielaida, kad žmogaus santykio su „stabais paverstomis" baigtinėmis gėrybėmis esmė yra ta pati, kaip ir santykio su Dievu, ir kad skiriasi tik objektai - juk tik tada, tiesiog pakeisdami neadekvatų objektą adekvačiu, galėtume išgelbėti klystantįjį. Tačiau žmogaus santykis su „kažkuo ypatingu", kas uzurpuoja jo gyvenimo aukščiausiosios vertės sostą ir išstumia amžinybę, visuomet orientuotas į tam tikro *Tai*, tam tikro daikto, tam tikro mėgavimosi objekto patyrimą ir vartojimą. Mat tik esant tokiam santykiui (Verhältnis) neskaidrus *Tai*-pasaulis gali užstoti Dievą. Santykis (Beziehung), sakantis *Tu*, Jį nuolat atidengia. Tas, ką pavergė stabas, jo norimas įgyti, turėti ir pasilikti sau, to, ką užvaldė turėjimo aistra, joks kitas kelias nenuves į Dievą, tik atsigręžimas, o tai reiškia - pakeisti nei tik tikslą, bet ir patį judėjimo į tą tikslą pobūdį. Apsėstąjį išgydome pažadinę jį ir išauklėję sąsajai, o ne jo apsėstumą nukreipę į Dievą. Jei kas lieka apsėstumo būklėje, tai kas iš to, jei jis šauksis nebe demono ar kokios jo demoniškai iškreiptos esybės vardo, o Dievo vardo? Tai reiškia, kad jis tada šventvagiauja. Juk tai šventvagystė, kai kas nors, nuvertęs

[197] Turimas omenyje Maxas Scheleris.

stabą nuo altoriaus, ant to paties išniekinto altoriaus padėtą nešvarią auką nori aukoti Dievui.

Kas myli moterį taip, kad jos gyvenimą savajame paverčia esamuoju, tas pro jos akių *Tu* regi amžinojo *Tu* spindulį. Tačiau tas, kuris geidžia „vis naujų pergalių" - nejau prieš jo geismą norėtumėte pastatyti Amžinojo pamėklę? Kas, liepsnodamas neišmatuojamame likime, tarnauja tautai ir trokšta visą save jai atiduoti, tas turi omenyje Dievą. Tačiau tas, kuriam tauta virsta stabu ir kuris viską nori priversti tam stabui tarnauti, nes jo paveiksle jis išaukština savo paties paveikslą, - nejau gyvenate iliuzija[198], esą tereikia sukelti jam pasišlykštėjimą tuo stabu, ir jis išvysiąs tiesą? O ką reiškia tai, kai kas nors su pinigais, su ta įsikūnijusia ne-esybe[199], elgiasi taip, „tarsi tai būtų Dievas"? Ką geidulingas lobio kaupimo ir slapstymo malonumas turi bendra su Esančiojo esamybės džiaugsmu? Ar gali Mamonos tarnas[200] pinigams sakyti *Tu*? Ir ką jam daryti su Dievu, jei jis nemoka sakyti *Tu*? Jis negali tarnauti dviem ponams - net jei ir tarnautų jiems pakaitomis. Vargas apsėstajam, kuris manosi turįs Dievą!

[3.16]

Apie „religingą" žmogų sakoma, kad jam nereikia jokio santykio su pasauliu ar su esybėmis, nes socialumo, kuris determinuojamas iš išorės, pakopą peržengti jam padėjo vien iš vidaus veikianti jėga. Tačiau, vartojant socialumo sąvoką, čia painiojami du visiškai skirtingi dalykai: iš santykio kylanti bendrystė ir santykio nesusietų žmogiškųjų vienetų virtimas

---

198 *wähnt*. Pirmame knygos leidime Buberis nuosaikesnis: šioje vietoje jis sako *„meint"* (manote).

199 Žodžių žaismas: *Un-wesen,* taip kaip *Untier* (plg. 182 išn.), gali reikšti ir „pabaisą".

200 *Mamona* - Senovės Sirijos gyventojų garbintas turto dievas. Pasakymas „tarnauti Mamonai" ilgainiui ėmė reikšti besąlygišką turto vaikymąsi. Plg. *Mt 6,24; Lk 16,13*: „Negalite tarnauti Dievui ir Mamonai."

mase, visiškai apčiuopiamu tapęs šiuolaikinio žmogaus besantykiškumas. Šviesų bendrystės rūmą, kurį galima prieiti net ir išsivadavus iš „socialumo" požemių, sukūrė ta pati jėga, kuri veikia santykyje tarp žmogaus ir Dievo. Tačiau tai ne vienas iš daugelio santykių; tai visa-santykis, į kurį visos upės suteka ir neišsenka. Jūra ir upės - kas čia norėtų skirstyti ir brėžti ribas? Tai tik sruvėjimas nuo *Aš* prie *Tu*, vis galingesnis begalinio Tikrojo Gyvenimo srautas. Savo gyvenimo neįmanoma padalyti į tikrą santykį su Dievu ir netikrą *Aš-Tai* santykį su pasauliu, neįmanoma tikrai melstis Dievui ir naudotis pasauliu. Kas pasaulį pažįsta tik kaip tai, ką galima naudoti, tas ir Dievą pažįsta ne kitaip. Jo malda yra tik atsipalaidavimo procedūra; ji pasiekia tuštumos ausį. Tai jis bedievis, o ne „ateistas", kuris, žvelgdamas iš savo mansardos lango[201] nakties ir ilgesio, šaukiasi Bevardžio.

Dar sakoma, kad „religingas" žmogus stojasi prieš Dievą kaip pavienis, vienintelis, atsietas nuo kitų, nes jis esą peržengė „moralinio" žmogaus, kuris dar jaučiasi įpareigotas ir kaltas pasaulio atžvilgiu, pakopą[202]. Mat pastarasis dar atsako už veikiančiųjų veiklą, mat jį dar visiškai determinuoja įtampa tarp to, kas yra, ir to, kas privalo būti (Seinsollen), ir į nepasotinamą prarają, skiriančią tuos abu momentus, jis, pilnas groteskiško ir beatodairiško pasiaukojimo ryžto, be perstogės mėto savo širdies gabalėlius. Priešingai, „religingasis" esą

---

[201] *Kammerfenster*. Laiške Smithui Buberis aiškino, kad jis turi omenyje pastogėje įrengto kambario langą: „įsivaizduokite vargšą studentą, kuris gyvena mansardoje; naktį jis atsidaro langą ir žvelgia į begalinę tamsą".

[202] Tikriausiai tai aliuzija į danų filosofo Søreno Kierkegaardo (1813-1855) „religinės stadijos" sampratą, pasak kurios tikras tikėjimas pakylėja žmogų virš „etinės stadijos" apribojimų: „tikėjimo riteris" privalo besąlygiškai klausyti tik tiesioginių, jam vienam skirtų Dievo įsakymų, net jei tie įsakymai prieštarautų paties Dievo nustatytoms visuotinėsms dorovės normoms. Nelygstamas „tikėjimo riterio" pavyzdys, anot Kierkegaardo, yra Abraomas, kuris besąlygiškai pakluso Dievo reikalavimui ir, nepaisydamas įsakymo „Nežudyk!", ryžosi paaukoti Dievui savo vienintelį sūnų Izaoką. (žr. Kierkegaard S. *Baimė ir drebėjimas*. V., 1995)

išvengia tos įtampos, pakeitęs ją įtampa tarp pasaulio ir Dievo, įtampa, kurioje privalu nusikratyti atsakomybės bei reiklumo sau nerimo, mat čia nesą jokio nuosavo noro, tetrokštama vieno - būti grandimi grandinėje (in die Fügung Gefügt-sein), mat čia bet koks privalėjimas ištirpstąs besąlygiškoje būtyje, ir nors pasaulis dar egzistuoja, tačiau jis yra nereikšmingas; kiekvienas privaląs atlikti tik tai, kas *jam* priklauso, tačiau atlikti tarsi neįpareigojančiu būdu, turint omenyje bet kokio veiksmo nereikšmingumą. Bet juk tai reiškia gyventi iliuzija[203], esą Dievas sukūrė savo pasaulį iliuzijos dėlei, o savo žmogų - svaigulio dėlei. Žinoma, tas, kas stojasi Dievo Veido akivaizdoje, peržengia pareigą ir kaltę, bet ne todėl, kad pasitraukia iš pasaulio, o kad su juo iš tikro suartėja. Įpareigoti ir kalti esame tik svetimajam: savajam esame palankūs ir mylintys.[204] Tik tam, kas stojasi Veido akivaizdoje, esamybės pilnatvėje galutinai atsiveria amžinybės nušviestas pasaulis, ir tada jis gali vienu atsikvėpimu visų esybių esmei (zur Wesenheit aller Wesen) tarti *Tu*. Daugiau nebėra įtampos tarp pasaulio ir Dievo, yra tik Viena Tikrovė. Toks žmogus nenusimetė savo atsakomybės: baigtinės, padarinius skaičiuojančios atsakomybės kančią jis pakeitė galingu begalinės atsakomybės skrydžiu, pakeitė ją meilės atsakomybės už visą, neišmatuojamą pasaulio istoriją galia (Gewalt), giliu angažuotumu pasauliui Dievo Veido akivaizdoje. Suprantama, jis visiems laikams atsikratė moralizavimo: „blogas" yra toks žmogus, už kurį jis turi jaustis labiau atsakingas, toks, kuris labiau reikalingas meilės; tačiau savo spontaniškumo gelmėse jis tolydžio turės kartoti tą apsisprendimą iki pat mirties - tą romų (gelassene) apsisprendimą, tą nuolat-vis-iš-naujo-apsispręsti teisingam veiksmui (Tun). Dabar veiksmas ne bereikšmis; jis turimas omenyje, jo reika-

---

[203] *wähnen*. Pirmame knygos leidime *„meinen"* (manyti).

[204] Buberis čia kritikuoja Kanto etiką, kurios pagrindą sudaro besąlygiškas pareigos iškėlimas virš bet kokio kito veiklos motyvo. Moraliu Kantas laiko tik tokį poelgį, kurio vienintelis motyvas yra pareiga.

laujama, jis yra būtinas, jis yra kūrimo dalis; tačiau šis veiksmas nebeprimeta savęs pasauliui, jis auga pasaulyje taip, tarsi tai būtų ne-veikimas[205].

[3.17]

Kas yra to, ką mes vadiname apreiškimu, amžinasis, dabar ir čia esamasis profenomenas[206]? Jis yra tai, kad, pasibaigus aukščiausio susitikimo akimirkai, žmogus nebebūna toks pat, koks buvo iki to susitikimo. Susitikimo akimirka tai ne „išgyvenimas", kuris pabunda imlioje sieloje ir palaimingai joje skleidžiasi: susitikimo metu žmoguje kažkas įvyksta. Tarpais tai primena dvelkimą[207], tarpais - grumtynes[208], nesvarbu - tai įvyksta. Žmogaus, išėjusio iš grynojo santykio esybinio akto, esybė būna praturtėjusi tam tikru „daugiau", padidėjusi prieaugiu; apie tuos dalykus žmogus iki tol nieko nežinojo, o apie jų kilmę jis nevalioja teisingai spręsti. Nesvarbu, kaip mokslinė pasaulio orientyrų sistema, kuri teisėtai siekia tolydaus priežastingumo, apibrėš naujovės kilmę - mums, kuriems rūpi tikra to, kas tikra, staba (wirkliche Betrachtung des Wirklichen), netinka nei pasąmonė, nei koks kitas psichinis aparatas. Tikrovė yra tai, kad priimame[209] dalyką, kurio

[205] Plg. 135 išn.

[206] *Urphänomen*. Tai Goethes įvesta sąvoka. *Spalvų teorijoje* Goethe rašo: „Tai, ką aptinkame patyrime, dažniausiai būna tik atskiri atvejai, kuriuos, sutelkę dėmesį, nesunkiai galime pajungti bendroms empirinėms rubrikoms. Pastarosios savo ruožtu subordinuojamos mokslinėms rubrikoms, kurios nurodo dar aukščiau - į reiškinių būtinų sąlygų pažinimą. Taip galiausiai viskas nuosekliai paklūsta aukščiausioms taisyklėms bei dėsniams, tačiau jie yra ne protu suvokiami žodžiai bei hipotezės, o stebėjimui atsiveriantys fenomenai. Juos vadiname profenomenais, nes reiškinyje nėra nieko už juos aukštesnio, tuo tarpu jie patys yra visiškai tinkami tam, kad pakopa po pakopos (kaip iki šiol kopėme aukštyn) dabar galėtume leistis žemyn nuo jų iki pat paprasčiausių kasdienio patyrimo atvejų." (*Farbenlehre, Didaktischer Teil*, §175)

[207] plg.*3 Kar 19, 12, Job 4,17.*

[208] plg. *Pr 32, 24-30.*

[209] *empfangen*. Plg. 23, 65 išn.

anksčiau neturėjome, gauname jį taip, kad mums yra aišku: tai mums duota. Biblijos žodžiais tariant: „Tie, kurie pasitiki Viešpačiu, atgaus jėgas"[210]. Anot Nietzsches žodžių, pasakytų tada, kai jo kalbėjimas dar buvo ištikimas tikrovei: „imi neklausdamas, kas duoda"[211].

Žmogus ima, bet ima ne kokį nors „turinį", o esamybę, esamybę kaip jėgą. Ši esamybė ir jėga aprėpia tris dalykus, kurie nėra atskiros dalys, tačiau kiekvieną jų galima nagrinėti atskirai. Pirmiausia tai visa tikro abipusiškumo, priimtumo (Aufgenommenwerdens) ir buvimo sąsajoje pilnatvė; čia neįmanoma tiksliai pasakyti, kaip sudaryta tai, su kuo būname susieti, o ir pati sąsaja gyvenimo kaip nors nepalengvina, priešingai, ji gyvenimą apsunkina, tačiau tai prasmės svorio našta. Antra: neišsakomas prasmės patvirtinimas. Prasmė yra laiduojama. Niekas, niekas nebegali būti beprasmiška. Klausimas apie gyvenimo prasmę nebekyla. Tačiau jei jis ir kiltų, į jį tikriausiai nebūtų galima atsakyti. Tu negali nurodyti prasmės ir negali jos apibrėžti, tu neturi jokios prasmės formulės ir neturi jokio jos vaizdo, ir vis dėlto ji tau yra tikresnė (gewisser) už tavo juslių pojūčius. Ką ji ketina su mumis daryti, ko ji nori

---

[210] *Iz 40, 31.*

[211] Autobiografinio pobūdžio knygoje *Ecce homo* Nietzsche taip aprašo savo 1886 metų rudens išgyvenimus: „Apreiškimo sąvoka, jei apreiškimą suprasime kaip tai, kad kažkas netikėtai ir sykiu nepaprastai įtikinamai bei nepaprastai tiksliai tampa *regima*, girdima ir sukrečia žmogų iki sielos gelmių bei išmuša jį iš pusiausvyros, - ši apreiškimo sąvoka yra tik paprastas faktinės būsenos aprašymas. Girdi neieškodamas; imi neklausdamas, kas duoda; lyg žaibas užsiplieskia mintis, kurios būtinybė neišvengiama, o forma atmeta bet kokias abejones, - niekada nebuvo kito pasirinkimo. Ekstazė, kurios galinga įtampa tarpais išsikrauna ašarų upeliais ir kuri verčia tai energingai žengti, tai lėtai pėdinti; dalinis nepakaltinamumas ir sykiu visiškai aiškus suvokimas begalinės daugybės subtiliausių virpesių, apėmusių visą kūną iki pat kojų pirštų; laimės gelmė, kai skaudžiausiai žeidžiantys ir žiauriausi dalykai yra nebe prieštaravimas, o tai, kas plaukia iš mūsų pačių pasirinktų sąlygų, būtinas atspalvis šiame šviesos pertekliuje" (*Werke*, Berlin-New York, 1969. Abt.VI, Bd.3, S.286). Buberio žodžiai „kol jo kalbėjimas dar buvo ištikimas tikrovei" yra užuomina į Nietzsches psichinės ligos krizę, prasidėjusią 1889 metų pradžioje ir užsitęsusią iki mirties 1900 metais.

iš mūsų - ta apreikštoji ir paslėpta prasmė? Ne, ne kad ją interpretuotume (šito ir nepajėgtume), o tik kad ją vykdytume. Ir trečia: tai ne kokio nors „kito gyvenimo", o mūsų gyvenimo prasmė, tai ne „anapusybės", o mūsų pasaulio prasmė, ir ji nori, kad ją patvirtintume darbais šiame gyvenime, šiame pasaulyje. Prasmę galima priimti, bet negalima jos patirti; jos negalima patirti, bet ją galima vykdyti; kaip tik to ji iš mūsų ir nori. Prasmės laidas nenori būti užsklęstas manyje, o nori per mane gimti pasaulyje. Tačiau kaip pačios prasmės neįmanoma perteikti bendriniu pavidalu - kaip visuotinai reikšmingo ir visuotinai pripažįstamo žinojimo - taip ir jos patvirtinimo darbais neįmanoma perteikti kaip galiojančios prievolės (geltendes Sollen), ji neįsakyta, neužrašyta jokiose lentelėse, kurias būtų galima iškelti virš visų galvų. Priimtąją prasmę kiekvienas gali patvirtinti tik savo esybės nepakartojamumu ir savo nepakartojamu gyvenimu. Joks nurodymas mūsų negali nuvesti į susitikimą, tad ir iš susitikimo joks nurodymas mūsų negali išvesti. Kad būtų galima „į-jį-ateiti", reikia tik pripažinti esamybę, kad būtų galima „iš-jo-išeiti", irgi reikia pripažinti esamybę prasme. Susitikimas įvyksta tik tada, kai į jį eidami lūpose nešamės vienintelį žodį *Tu* - su *Tu* lūpose iš susitikimo mes grąžinami į pasaulį.

Tai, kieno akivaizdoje gyvename, kame gyvename, iš ko ir į ką gyvename - paslaptis - liko kokia buvus. Ji mums tapo esama ir savąja esamybe mums apsireiškė kaip išganymas, mes ją „pažinome", tačiau mes neįgijome jokio jos pažinimo, kuris mums sumažintų - sušvelnintų - jos paslaptingumą. Priartėjome prie Dievo, bet nepriartinome prie būties įminimo, atskleidimo (Entschleierung). Pajutome išganymą, o ne „išsprendimą"[212]. Ką esame gavę, to negalime su savimi pasiimti, eiti pas kitus ir sakyti: šitai reikia žinoti, šitai reikia daryti. Galime

---

[212] *Erlösung haben wir verspürt, aber keine „Lösung".* Buberis čia nori pabrėžti, kad tikrasis „išganymas" yra ne tada, kai „išsprendžiamos" problemos, o tada, kai įgyjamas jautrumas, jog galima pajusti paslaptį. Plg. 172 išn.

tik eiti ir patvirtinti (bewähren). Bet ir tai daryti ne „privalome", o galime, turime.

Štai amžinasis, Dabar ir Čia esamasis apreiškimas. Nežinau kito tokio, kuris kaip profenomenas prilygtų šiam, netikiu kitu. Netikiu, kad Dievas įvardija save, netikiu, kad Jis apibrėžia save žmonėms. Apreiškimo žodis yra šis: Esu štai čia kaip tas, kuris esu štai čia[213]. Tai, kas apreiškia, yra tai, kas apreiškia.[214] Būtybė yra štai čia[215]. Ir nieko daugiau. Amžinasis jėgos šaltinis srovena, amžinasis prisilytėjimas tęsiasi, amžinasis balsas skamba. Ir nieko daugiau.

[3.18]

Pati amžinojo *Tu* esmė tokia, kad jis negali virsti *Tai*; nes pati jo esmė neleidžia taikyti jam mato ar ribos, net jei tai būtų neišmatuojamojo matas ir beribio riba; nes pati jo esmė neleidžia jo traktuoti kaip savybių sumos, net jei tai būtų begalinė transcendentinių savybių suma; nes Jo nerasime nei pasaulyje, nei anapus pasaulio; nes Jo neįmanoma patirti; nes Jis negali būti mąstomas; nes mes nusidedame jam, Esan-

---

[213] *Ich bin da als der ich bin da*. Tai Dievo vardas, kurį pats Dievas nurodė Mozei. (Plg. *Iš 3, 13-15*: A.Rubšys šią vietą taip verčia: „Aš esu, kuris esu"). Pirmame knygos leidime buvo: „Ich bin der ich bin". Antrame leidime įterpęs prielinksnį „da", Buberis, matyt, norėjo suteikti šiam posakiui daugiau konkretumo. Pirmo leidimo „Esu tas, kuris esu" nusako tik neapibrėžtą „buvimą apskritai", tuo tarpu Buberiui rūpi pabrėžti visišką Dievo konkretybę. Vokiško prieveiksmio „da", kuris paprastai verčiamas lietuvišku vietos prieveiksmiu „čia", funkcija šiame sakinyje yra ne tam tikros vietos nurodymas, o greičiau nuoroda į esamybę, absoliučiai aktualią dabartį, ontologiškai pirmesnę už bet kokią „vietą". Todėl jis čia verčiamas rodomąja dalelyte „štai".

[214] *Das Offenbarende ist das Offenbarende*. Krenta į akis niekatroji giminė, kurią signalizuoja artikelis „das". Šiuo būdu Buberis stengiasi pabrėžti apsireiškimo „fakto" grynumą, jo „neutralumą" bet kokio turinio atžvilgiu, t.y. tai, kad apreikštasis „turinys" yra tik pats apreiškimo faktas ir nieko daugiau.

[215] *Das Seiende ist da*. Pirmame leidime: *Das Seiende ist*. Prieveiksmis „da" šiame sakinyje pabrėžia apreiškimo, apie kurį kalbama ankstesniame sakinyje, judesį. Plg. 213 išn.

čiajam, kai sakome: „Tikiu, kad jis yra"; juk „jis" - tik metafora, o „tu" - ne.

Vis dėlto mes paklūstame savajai prigimčiai, paverčiame amžinąjį *Tu* „tuo", „kažkuo", Dievą paverčiame daiktu. Tačiau tai ne savavaliavimas. Daiktinė Dievo istorija, Dievo-daikto kelionė per religijas ir jų marginalines formas[216], per jų nušvitimus ir užtemimus, jų gyvybę skatinančius ir gyvybę naikinančius laikotarpius, pasitraukimą nuo gyvojo Dievo ir grįžimą pas Jį, esamybės, įpavidalinimo[217], suobjektinimo, susąvokinimo, išsklaidymo (Auflösung), atnaujinimo permainos - visa tai yra kelias, vienintelis kelias.

Išsakytas religijų žinojimas ir jų įsteigtas (gesetzte) veiksmas - iš kur tai randasi? Apreiškimo esamybė ir jėga (juk visos religijos apeliuoja į vienokį ar kitokį apreiškimą - žodžio, gamtos, sielos - (tiksliau[218], egzistuoja tik apreiškimo religijos)), esamybė ir jėga, kurias žmogus gauna apreiškime - kaip visa tai tampa „turiniu"?

Atsakymas dvisluoksnis. Išorinį, psichinį sluoksnį pažįstame tada, kai nagrinėjame žmogų patį savaime, atsietai nuo istorijos. Vidinį, faktinį sluoksnį, religijos profenomeną pažįstame tada, kai jį grąžiname į istoriją. Abu sluoksniai sudaro visumą.

Žmogus trokšta turėti Dievą; jis trokšta turėti Dievą nepertraukiamai laike ir erdvėje. Jis nenori apsiriboti vien neišsakomu prasmės patvirtinimu, jis nori matyti prasmę, išskleistą kaip dalyką, kurio galima vis iš naujo imtis ir kurį galima vis iš naujo turėti, laike ir erdvėje nesutrūkinėjusį kontinuumą, kuris garantuotų jam gyvenimą kiekviename taške ir kiekvieną akimirką.

---

[216] *Randgebilde*. Laiške Smithui Buberis siūlo anglišką vertimą „marginal forms" (=marginalinės, t.y. esančios paraštėje, neesminės formos).

[217] *Eingestaltung*. Tai Buberio naujadaras. Daiktavardžio *Gestaltung* (=formavimas, pavidalo suteikimas) veiksmažodinis pobūdis čia sustiprintas priešdėliu „*ein*-" , rodančiu į vidų nukreiptą veiksmą.

[218] *genau genommen*. Pirmame leidime šių žodžių nėra.

Grynojo santykio gyvenimo ritmo, aktualybės ir latentiškumo kaitos, kurioje nyksta tik mūsų santykio jėga (tad nyksta ir esamybė, bet ne pirmapradė esamybė (Urpräsenz)), šios kaitos nepakanka, kad būtų patenkintas žmogiškasis tolydumo troškimas. Žmogus trokšta sklisti laike, trokšta tąsos. Ir tada Dievas tampa tikėjimo[219] objektu. Iš pradžių tikėjimas papildo laike santykio aktus; ilgainiui jis juos pakeičia. Vietoj visada naujo esybinio judesio (Wesensbewegung) - susitelkti ir išeiti susitikti - dabar yra rymojimas tikimame *Tai*. Kovotojo, pažįstančio Dievo artumą ir Jo atokumą, beatodairiškas pasitikėjimas vis labiau virsta tvirtu naudotojo įsitikinimu, kad jam nieko negali atsitikti, nes jis tiki, jog yra Tas, kuri neleis, kad jam kas nors atsitiktų.[220]

Be to, grynojo santykio gyvenimo struktūra, *Aš* „vienišumas" *Tu* akivaizdoje, dėsnis, reiškiantis, jog žmogus (nesvarbu, kiek vietos susitikime jis palieka pasauliui) gali išeiti pasitikti Dievo ir sutikti Dievą tik kaip asmuo, irgi nenumalšina žmogiškojo tolydumo troškulio. Žmogus trokšta pripildyti savimi erdvę, trokšta vaidinimo (Darstellung), kuriame tikinčiųjų bendruomenė susijungtų su savo Dievu. Taip Dievas tampa kulto objektu. Bet kultas iš pradžių tik papildo santykio aktus: jis

---

[219] Tikėjimu Buberis čia vadina tokią žmogaus laikyseną, kai žmogus, jau nebebūdamas gyvame santykyje, laikosi vien tikėjimo turinių - to, *kuo* tikima. Gyvo santykio kaip „fakto" vieton stojasi tam tikri „turiniai", kuriuos anksčiau ar vėliau imama „įrodinėti", t.y. versti „žinojimu"; taip jie sykiu perkeliami į *Tai*-pasaulį. Tikėjimas tampa doktrinos egzistavimo forma, doktrinos, kuria tikima taip, kaip vaikai „tiki" pasakomis. Plg. 93 išn.

[220] Maždaug tuo pačiu metu, kai Buberis rašė *Aš ir Tu*, Martinas Heideggeris paskaitose Freiburgo universitete atkreipė dėmesį į tai, kad pirmapradei krikščionybei (jos pėdsakai matyti pirmiausia apaštalo Pauliaus laiškuose) būdingą eschatologinio nerimo, neprognozuojamo laukimo (*1 Tes 5, 2*: „Viešpaties diena užklups lyg vagis naktį") nuostatą ilgainiui pakeičia graikų filosofijos paveikta metafizinė pažiūra, pasak kurios Dievas yra tik viena iš pasaulio visumą sudarančių būtybių, paklūstanti tiems patiems logikos dėsniams, kurie valdo viską, kas tik vienaip ar kitaip egzistuoja. Tokiame „pasaulėvaizdyje" gyvendamas žmogus jaučiasi „ramiai ir saugiai", nes gyvena tarp daiktų, t.y. grynajame *Tai*-pasaulyje.

įtraukia gyvą maldą, betarpišką *Tu*-sakymą į erdvinį, nepaprastai išraiškingą sąryšį ir juos susieja su juslių gyvenimu; tačiau ir jis ilgainiui virsta pakaitalu - kai bendruomenės malda ne palaiko asmeninę maldą, o ją išstumia ir - kadangi esybinis veiksmas nepripažįsta jokių taisyklių - kai asmeninę maldą išstumia į taisyklių rėmus įspraustos pamaldos.

Tačiau iš tikro grynajam santykiui erdvėlaikinis patvarumas gali būti suteiktas tik tada, kai tas santykis įsikūnija visoje gyvenimo materijoje. Jo neįmanoma išsaugoti (bewahren), jį galima tik patvirtinti darbais (bewähren), jį galima tik atlikti (getan), tik į-gyvendinti (in Leben eingetan). Žmogus, kuris tapo santykio su Dievu dalyviu, gali būti tame santykyje adekvačiai tik tada, kai jis pagal savo jėgas ir pagal kiekvienos dienos matą vis iš naujo įtikrovina Dievą pasaulyje. Tai vienintelis tikras tolydumo laidas. Tikrasis patvarumo laidas yra tai, kad grynasis santykis gali būti išpildytas esybei tampant *Tu*, ją pakeliant į *Tu* aukštį, idant šventasis pamatinis žodis aidėtų visame kame; taip žmogaus gyvenimo laikas virsta tikrovės pilnatve; net jei jis negali ir neturi įveikti *Tai*-santykio, tai santykis taip persmelkia žmogaus gyvenimą, kad laikas jame įgyja švytintį, spinduliuojantį stabilumą; tada aukščiausio susitikimo akimirkos yra nebe žaibai tamsoje, o giedrą žvaigždėtą naktį patekantis mėnulis. Tad tikrasis erdvinio patvarumo laidas yra tai, kad žmonių santykis su jų tikruoju *Tu*, spinduliai, nuo kiekvieno *Aš* taško einantys į centrą, sudaro ratą. Pirminis dalykas yra ne periferija, ne bendrystė, o spinduliai, bendras santykis su centru. Tik jis laiduoja tikrą bendruomenės patvarumą.

Tik tada, kai laikas pririšamas prie santykį atliepiančio išganingo gyvenimo, o erdvė pririšama prie bendruomenės, suvienytos apie centrą, tik tada, kai randasi abu šie ryšiai, apie neregimą, iš eono kosminės medžiagos dvasioje pastatytą

altorių susikuria žmogiškasis kosmosas[221], ir jis būva tik tol, kol būva anie ryšiai.

Susitikimas su Dievu ištinka[222] žmogų ne tam, kad jis turėtų reikalą su Dievu[223], o tam, kad jis pasaulyje patvirtintų prasmę. Kiekvienas apreiškimas yra pašaukimas ir misija. Bet užuot šią misiją atlikęs, žmogus nuolat gręžiasi į Apreiškiantįjį; užuot turėjęs reikalą su pasauliu, jis nori turėti reikalą su Dievu. Jam šitaip atsigręžus, priešais pradingsta *Tu*, ir jam nebelieka nieko kita, tik įstatyti *Tai*-Dievą į daiktiškumą, patikėti, kad jis žino Dievą kaip *Tai* ir kalbėti *apie* Jį. Autistiškas (selbstsüchtige) žmogus, užuot betarpiškai ką nors (pojūtį, simpatiją) gyvenęs, reflektuoja savo suvokiantį arba simpatizuojantį *Aš* ir taip prasilenkia su vyksmo tiesa; taip ir žmogus, kuriam Dievas yra tapęs narkotiku (gottsüchtige Mensch) - beje, jie abu puikiausiai sugyvena vienoje sieloje - užuot leidęs veikti dovanai, reflektuoja dovanojantįjį ir abu praranda.

Tavo misijoje Dievas tau yra esamybė; kas keliauja kaip misionierius, tam Dievas visada priešakyje: juo ištikimesnis tesėjimas, juo glaudesnė ir patvaresnė artuma. Aišku, toks žmogus negali svarstyti Dievo, bet gali su Juo šnekučiuotis (unterreden). Tuo tarpu atsigręžimas[224] paverčia Dievą objektu. Tariamas jo pasisukimas (Hinwendung) į pirmapradį pagrindą iš tikro yra kosminis nusigręžimo judesys, o tariamas

---

221 *ein menschlicher Kosmos*. Pirmame leidime: „ribotas, suformuotas žmogiškas kosmosas, tėviškės, namų pasaulis, saugus žmogaus pasaulis".

222 *Die Gottesbegegnung widerfährt*. Šiuo neįprastai skambančiu pasakymu Buberis, matyt, nori pabrėžti „susitikimo" savaimingumą, jo pirmumą bet kokio kito santykio su Dievu atžvilgiu.

223 *auf daß er sich mit Gott befasse*. Buberis čia išnaudoja veiksmažodyje „sich befassen" (= turėti reikalą, „užsiimti (kuo nors)) girdimą „daiktišką" obertoną: „turėti reikalą su Dievu" reiškia traktuoti Jį kaip daiktą. Plačiau apie tokį Dievo traktavimą kalbama kiek toliau.

224 *Rückbiegung* . Pažodžiui: „atsilenkimas atgal". Buberis čia turi omenyje refleksijos judesį, kuriuo atsigręžiame į gyvą santykį ir sykiu jį objektyvuojame, imame kalbėti „apie jį", tuo tarpu esant gyvame santykyje galima tik „kalbėtis su". Toks „atsilenkimas" žmogaus iš esmės nepakeičia, kitaip negu „atogrįža", kuri yra esminė permaina žmogaus gyvenime (plg. 107 išn.).

misiją vykdančiojo nusigręžimas iš tikro yra kosminis pasisukimo judesys.

Mat abu pamatiniai metakosminiai pasaulio judesiai – išsiskleidimas savibūčiai (Eigensein) ir atogrįža į sąsają [su Dievu][225] - aukščiausią žmogišką pavidalą, adekvačią savosios kovos ir susitaikymo, savo susimaišymo ir išsiskyrimo dvasinę formą įgyja žmogaus santykio su Dievu istorijoje. Atogrįža yra žodžio gimimas žemėje, išsiskleidimas yra jo virtimas religijos pavidalą turinčia lėliuke, nauja atogrįža - tai toks atgimimas, kai užauga nauji sparnai.[226]

Ne savivalė čia viešpatauja; net jei judesys *Tai* pusėn kartais būna toks platus, kad jame prasmenga ir, rodos, tuoj nuslops naujo išėjimo į *Tu* judesys.

Didieji apreiškimai[227], kuriais remiasi religijos, yra tos pačios prigimties, kaip ir anie tylūs apreiškimai, kurie vyksta visur ir visada. Didieji apreiškimai, ženklinantys didžiųjų bendruomenių pradžią, žmonijos istorijos lūžio tarpsnius, yra ne kas kita, tik amžinasis apreiškimas. Bet juk apreiškimas nenuteka į pasaulį tuo žmogumi, kuris jį gavo, it kokiu piltuvėliu, jis jį pagriebia, apima visą jo stichiją, visą jo buvimą-tokiu (Sosein)

---

[225] *Umkehr zur Verbundenheit.* Laiške Smithui Buberis siūlo tokį šio pasakymo vertimą: „reversal to connexion (nämlich der Welt mit Gott)". Kaufmannas čia pagrįstai pasigenda bibilinės „atogrįžos" (hebr. *t'šuvabh*) konotacijos. Jam nepriimtinas ir žodis „connexion", reiškiantis „mechaninį", t.y. atskirų savarankiškai egzistuojančių dalių ryšį; Buberio „Verbundenheit" reiškia veikiau organinį ryšį, kurio paradigma yra embriono ryšys su motinos kūnu. Jo vertimas: „returning to association [with God]".

[226] Buberis čia pasitelkia seną palingenezės simboliką: drugelio (sparnuotos, t.y. laisvos, dvasinės būtybės simbolio) evoliuciją, vykstančią per lėliukės ir vikšro stadijas. Plg. 42 išn..

[227] *die gewaltigen Offenbarungen.* „Didžiaisiais apreiškimais" Buberis vadina tokius apreiškimus, kai Dievo esamybė atsiskleidžia ne individui, o didelėms žmonių grupėms ar ištisoms tautoms. Šie apreiškimai savaime nėra svarbesni ar reikšmingesni už „tyliuosius", atskiriems individams teikiamus apreiškimus, tik tiek, kad pastarieji ne taip lengvai pastebimi.

ir susilydo su juo. Ir žmogus, kuris yra „burna"[228], yra būtent burna, o ne ruporas, ne įrankis, o organas, autonomiškas garsinimo organas, o „garsinti" reiškia „įgarsinti".

Vis dėlto tarp istorinių epochų esama kokybinio skirtumo. Esama epochų, kai laikas bręsta, kai prislopinta ir išsklaidyta tikroji žmogiškosios dvasios stichija pasiekia požeminės parengties būklę, kuriai būdinga tokia įtampa ir toks slėgis, kad pakanka tik Lytinčiojo prisilietimo, ir įvyksta sprogimas. Čia pasireiškiantis apreiškimas apima visą jau pasirengusią stichiją su visomis jos savybėmis, ją sulydo ir iš to lydinio suformuoja pavidalą, naują Dievo pasaulyje pavidalą.

Tačiau taip istorijos kelyje, vykstant žmogiškosios stichijos metamorfozėms, vis nauja pasaulio ir dvasios sritis pakeliama iki pavidalo, pašaukiama dieviškajam pavidalui. Vis naujos sferos tampa teofanijos vieta. Tai ne žmogaus savivalės veikimas, bet tai ir ne vien Dievo apsilankymas, tai dieviškojo ir žmogiškojo pradų junginys. Tas, kurį apreiškimas pasiunčia misijai, savo akyse laiko Dievo atvaizdą - nors ir koks antjuslinis šis būtų, jis laiko tą atvaizdą savo dvasios akyse, laiko jį toli gražu ne metaforiška, o visiškai realia savo dvasinės regos jėga[229]. Dvasia taip pat atsako regėjimu - *formuojančiu* regėjimu (bildendes Schauen). Nors ir mes, mirtingieji, niekada neregime Dievo be pasaulio, o visada regime pasaulį Dieve, tačiau regėdami nuolat formuojame Dievo pavidalą.

Be to, pavidalas dar yra *Tu* ir *Tai* junginys. Tikėjime ir kulte jis gali sustabarėti ir virsti objektu; tačiau atgaivintas santykio esencijos - pavidale ji išlieka gaji - jis nepaliaujamai tampa

---

[228] Išėjimo knygoje pasakojama, kaip, siųsdamas Mozę išvesti žydų iš Egipto, Dievas skyrė jam į pagalbą jo brolį Aaroną, sakydamas: „Iš tikrųjų jis žmonėms už tave kalbės: jis bus tau kaip burna, o tu būsi jam kaip Dievas." *(Iš 4, 16)*.

[229] *realen Augenkraft*. Pirmame leidime: *wirklichen Augenkraft*. Šiuo taisymu Buberis, matyt, norėjo paryškinti „daiktišką" „regos" pobūdį: *res* = daiktas, *wirken* = veikti. Plg. 19, 20 išn.

esamybe. Dievas būva arti savo pavidalų, kol žmogus jų nuo Jo nenutolina. Tikroje maldoje kultas ir tikėjimas susivienija ir nuskaidrina vienas kitą, tapdami gyvu santykiu. Tai, kad religijose gyvena tikra malda, liudija jų tikrą gyvenimą; kol ta malda jose gyvena, tol gyvos ir religijos. Religijų išsigimimas reiškia, kad jose išsigimė malda: santykio jėgą jose vis labiau užgožia objektiškumas, jose vis sunkiau sakyti *Tu*, sakyti visa, nesuskaidyta esybe, ir galiausiai žmogus turi išsižadėti tariamo saugumo Begalinio rizikos vardan - kitaip jis negalės sakyti *Tu*; turi išsižadėti bendruomenės, kurią gaubia tik šventyklos kupolas, o ne dangaus skliautas, išsižadėti ir eiti į visišką vienatvę. Laikyti šitai „subjektyvizmo" instinktu reikštų visiškai nesuprasti, kas čia dedasi. Gyvenimas Veido akivaizdoje yra gyvenimas vienoje tikrovėje, vieninteliame tikrame *„objectivum"*, ir pakilęs eiti žmogus gelbstosi bėgdamas nuo tariamo, iliuzinio *objectivum* į tikrąjį *objectivum*, kol dar anas, iliuzinis, nesugriovė jo tiesos. Subjektyvizmas yra Dievo pavertimas psichiniu reiškiniu[230], objektyvizmas - Dievo suobjektinimas, pastarasis yra klaidingas Dievo susaistymas (Verfestigung), pirmasis - klaidingas Jo išlaisvinimas (Befreiung). Ir viena, ir kita yra išklydimas iš tikrovės kelio, ir viena, ir kita yra bandymai rasti tikrovės pakaitalą.

Dievas arti savo pavidalų, jei žmogus jų nuo Jo nenutolina. Tačiau kai religijos[231] plitimas sustabdo grįžtamąjį judėjimą, nutolindamas nuo Dievo pavidalą, tai pavidalo veidas nublanksta, jo lūpos apmiršta, rankos bejėgiškai nusvyra, Dievas jo jau nebeatpažįsta, ir pasaulio namai, pastatyti apie Jo altorių, žmogiškasis[232] kosmosas sugriūva. Ir dar viena viso to,

---

[230] *Verseelung*. Pažodžiui: „susielinimas", t.y. sielos bruožų ar pobūdžio suteikimas. Siela čia yra „psyche", kurią tyrinėja „psicho-logija", t.y. empirinė, „daiktiška" psichinių reiškinių substancija.

[231] Religija Buberis čia vadina sustabarėjusį gyvo santykio su Dievo pakaitalą.

[232] *menschliche*. Pirmame leidime: *geistgefasste* (=dvasios sukurtas).

kas čia įvyksta, ypatybė: per sujauktą tiesą žmogus nebemato, kas čia atsitiko.

O atsitiko tai, kad žodis suiro.

Žodis esti apreiškime, veikia pavidalo gyvenime, įsigalioja, kai stoja mirusiųjų valdžia.

Tokia yra amžinojo ir amžinai esamojo žodžio trajektorija istorijoje, kelias pirmyn ir kelias atgal[233].

Laikai, kai pasirodo esantysis (wesende) žodis, yra laikai, kai atsinaujina [manojo] *Aš* ir pasaulio sąsaja; laikai, kai viešpatauja veikiantysis žodis, yra laikai, kai įsivyrauja *Aš* ir pasaulio santarvė; laikai, kai žodis tampa reikšmingu, yra laikai, kai vyksta *Aš* ir pasaulio nutikrovinimas, susvetimėjimas, kai vyksta fatumo tapsmas - kol nukrės didysis šiurpas, ir tamsoje sulaikysime kvėpavimą, ir bus parengties tylėjimas.

Tačiau trajektorija (Bahn) nėra judėjimas ratu. Tai kelias. Fatumas kiekviename naujame eone tampa vis labiau slegiantis, o atogrįža - vis staigesnė. Ir teofanija - vis ***arčiau***, ji vis labiau artėja prie *sferos tarp esybių*: artėja prie karalystės, slypinčios tarp mūsų, tame *Tarp* (Dazwischen). Istorija yra paslaptingas artėjimas. Kiekvienas jos kelio vingis mus veda į vis gilesnę prapultį ir sykiu į vis radikalesnę atogrįžą. Tačiau įvykis, kurio pasaulietiškosios pusės vardas atogrįža, dieviškojoje pusėje vadinamas išganymu.

---

233 *Bahn und Widerbahn*. Trajektorija čia reiškia ne iš anksto nutiestą „kelią", kuriuo judama aiškiai matant (ar bent pagal tam tikrus ženklus orientuojantis - kaip rūke ar pūgoje), kuria kryptimi reikia judėti, o neregimų jėgų (panašių į visuotinę trauką?) valdomą judėjimą, kurio trajektorija pasimato tik tada, kai tas kelias būna nueitas. Tačiau tai ne savivalės ar atsitiktinumo, o paslėptos, tad juo galingesnės (plg. Hėrakleitas Fr.39) būtinybės sąlygotas judėjimas. Plg. Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung*. Fr.a.M.1988, S.103-291.

Pabaigos žodis[234]

1.

Kai (daugiau kaip prieš 40 metų) rašiau pirmuosius šios knygos apmatus, tai daryti mane vertė vidinė būtinybė. Įžvalga, dar jaunystėje kartų kartais atklysdavusi ir vėl užgesdavusi, pagaliau įgijo aiškų pavidalą - tas aiškumas buvo toks antasmeniškas, kad greitai supratau, jog turiu jį liudyti. Vėliau, kai jau buvau radęs tinkamus žodžius ir galėjau parašyti tokią knygą, kokia ji yra dabar[235], paaiškėjo, jog dar būtina šį tą papildyti, tačiau papildyti tik tam tikras vietas savarankišku, nuo šio kūrinio nepriklausomu tekstu. Taip radosi keletas smulkesnių tekstų[236], kuriuose arba pavyzdžiais buvo aiškinama minėtoji įžvalga, arba buvo atremiamos replikos, arba buvo kritikuojamos pažiūros, kurioms toji įžvalga neabejotinai turėjo būti dėkinga, - deja, jos taip ir nesuprato, kad mano esminės intencijos pamatinė reikšmė yra ta, jog santykis su Dievu ir santykis su žmogumi labai glaudžiai susiję. Vėliau radosi dar ir kitos nuorodos - antai į antropologinius pagrindus[237], taip pat į

234 Šį pabaigos žodį Buberis parašė 1957 metų spalį, rengdamas antrą knygos leidimą. Pirmame leidime knygos tekstas baigėsi tokia pastaba: „Veikalo, kurio pradžia pateikta šioje knygoje, sumanymas: 1916 pavasaris; pirmasis užbaigtas šios knygos apmatas: 1919 pabaiga; galutinis variantas: 1922 pavasaris."

235 Ji pasirodė 1923 metais. (*Autoriaus past.*)

236 *Zwiesprache* 1932; *Die Frage nach dem Einzelnen* 1936: *Rede über das Erzieherische* 1936; *Das Problem des Menschen*, pirmas hebraiškas leidimas 1942, vokiškas leidimas tome *Dialogisches Leben*, 1947, atskiras leidimas - 1948. (*Autoriaus past.*)

237 *Urdistanz und Beziehung* 1951. (*Autoriaus past.*)

sociologines išvadas[238]. Vis dėlto paaiškėjo, kad toli gražu ne viskas pakankamai paaiškinta. Į mane vis kreipdavosi skaitytojai, klausdami, ką aš norėjau pasakyti vienoje ar kitoje vietoje. Kurį laiką atsakinėjau kiekvienam asmeniškai, tačiau ilgainiui pamačiau, kad nevalioju padaryti visko, ko iš manęs reikalaujama, be to - kad negaliu apsiriboti dialoginiu santykiu vien su tais skaitytojais, kurie ryžosi prabilti: galimas daiktas, būtent tarp tylinčiųjų yra ypatingos atžvalgos vertų. Tad teko atsakyti viešai, pirmiausia į kai kuriuos esminius ir prasmės požiūriu tarpusavyje susijusius klausimus.

2.

Pirmąjį klausimą galima gana tiksliai suformuluoti taip: jei, kaip teigiama knygoje, galime būti *Aš-Tu* santykyje ne tik su kitais žmonėmis, bet ir su esybėmis bei daiktais, kuriuos matome gamtoje, tai kuo gi iš tikro pastarieji skiriasi nuo žmonių? Arba dar tiksliau: jei *Aš-Tu* santykis sąlygoja abipusiškumą (Wechselseitigkeit), faktiškai aprėpiantį abu narius, tai kaip santykį su tuo, kas priklauso gamtos pasauliui, galima traktuoti kaip šios rūšies santykį? Dar griežčiau: jei turime pripažinti, kad ir iš gamtos esybių bei daiktų, kuriuos sutinkame kaip mūsų *Tu*, susilaukiame tam tikro atsako, tai kokio pobūdžio yra tas atsakas ir kas mums leidžia čia taikyti šią pamatinę sąvoką?

Aišku, į šį klausimą neįmanoma vienareikšmiškai atsakyti. Užuot traktavę gamtą kaip visumą (taip paprastai daroma), turime atskirai panagrinėti įvairias jos sritis. Žmogus kadaise „prisijaukino" gyvūnus ir dabar dar geba atlikti tą savitą veiksmą. Jis įtraukia gyvūnus į savo aplinką ir skatina juos kokiu nors savaiminiu būdu jį, svetimąjį, priimti ir „turėti su juo reikalų" („auf ihn einzugehen"). Jis susilaukia iš jų dažnai stebinančio, aktyvaus atsako į savąjį prisiartinimą, į savąjį

[238] *Elemente des Zwischenmenschlichen* 1954. (*Autoriaus past.*)

kreipimąsi. Apskritai paėmus, tas atsakas būna juo tvirtesnis ir tiesenis, juo labiau žmogaus elgesys yra tikras *Tu*-sakymas. Juk gyvūnai, kaip ir vaikai, dažnai geba įžvelgti apsimestinį švelnumą. Tačiau ne tik jaukinimo sferoje tarp žmogaus ir gyvūno kartais užsimezga panašus ryšys: tai žmonės, kurie pačioje savo esybės gelmėje turi potencialų partnerystės santykį su gyvūnu, - apskritai tokie asmenys veikiau yra ne „animaliniai", o natūraliai dvasingi.

Gyvūnas, kitaip negu žmogus, nėra dvilypis: jam svetimas pamatinių žodžių *Aš-Tu* ir *Aš-Tai* dvejopumas, nors ir jis gali kreiptis į kitą esybę arba stebėti objektus. Vis dėlto galima sakyti, kad dvejybė čia latentinė. Tad į gyvūną atgręžto mūsų *Tu*-sakymo požiūriu šią sferą galima laikyti abipusybės (Mutualität) slenksčiu.

Visiškai kitaip yra tose gamtos srityse, kurioms stinga mus su gyvūnais siejančio spontaniškumo. Suvokdami augalą, remiamės prielaida, kad jis negali reaguoti į mūsų veiksmus, negali į juos „atsakyti". Tačiau tai nereiškia, kad čia nepatiriame jokio savitarpiškumo (Reziprozität). Žinoma, čia nėra individualios esybės veiksmo ar laikysenos, tačiau yra pačios būties abipusybė, abipusybė, kurioje nieko daugiau nėra - ji tik yra. Ta gyva medžio visuma ir vienybė, kurios nepastebi net ir aštriausias tyrinėtojo žvilgsnis, atsiveria sakančiajam *Tu*, ji tik tada yra štai čia, kai *jis*, sakantysis, yra štai čia; jis leidžia medžiui tą visumą ir vienybę manifestuoti; ir esantis medis ją manifestuoja. Mūsų mąstymo įpročiai kliudo suprasti, jog čia, pažadinta mūsų elgesio, mums nušvinta kažkokia šviesa, sklindanti iš Esančiojo. Sferoje, apie kurią čia kalbame, reikia bešališkai pripažinti mums atsiveriančios tikrovės teises. Norėčiau šią didžiulę, nuo akmenų iki žvaigždžių (von Steinen zu Sternen) nusidriekiančią sferą pavadinti prieslenksčiu, t.y. prieš slenkstį esančia pakopa.

3.

Bet dabar kyla klausimas apie sferą, kurią, kalbant ta pačia metaforų kalba, būtų galima pavadinti „sąramos" (superliminare)[239] sfera, t.y. durų viršų dengiančios sijos sfera. Tai dvasios sfera.

Ir čia reikia skirti dvi sritis: tačiau šis perskyrimas atidalija labiau negu tas, kurį darėme gamtoje. Tai perskyra tarp to, kas iš dvasios perėjo į pasaulį ir, mūsų juslėms tarpininkaujant, yra pasaulyje suvokiama, bei to, kas pasaulin dar nepateko, bet jau yra pasirengęs į jį įžengti ir tampa mums esamuoju. Ši perskyra paremta faktu, kad aš, mano skaitytojau, tau galiu parodyti dvasios kūrinį, kuris jau atsidūrė pasaulyje, bet to antrojo parodyti negaliu. Galiu tau parodyti dvasios kūrinius - mūsų visų bendrame pasaulyje jie „apčiuopiami"[240] ne menkiau negu daiktas ar gamtinė esybė - galiu tau parodyti tuos kūrinius kaip dalyką, kurį gali aktualiai ar potencialiai pasiekti, tačiau negaliu tau parodyti to, kas į pasaulį dar nepateko. Jei čia - net ir to paribio atžvilgiu - manęs bus paklausta, kur galima rasti abipusybę, galėsiu tik netiesiogiai nurodyti į tam tikrus, sunkiai aprašomus žmogaus gyvenimo vyksmus, kuriuos dvasia ištiko kaip susitikimas, galiausiai, jei to dar bus maža, man neliks nieko kita, tik nurodyti į tavo paties, mano skaitytojau, paslapties liudijmą, kiek išskydusios, tačiau vis dar užčiuopiamos paslapties. Tad grįžkime į aną, pirmąją „apčiuopiamybės" sritį. Čia galima remtis pavyzdžiais.

---

[239] lotyniškas žodis Vulgatoje, pvz., *Iš 12, 22*: „Paėmę izopo šakelių pluoštą ir, pamirkę dubenyje esančiame kraujyje, apšlakstykite dubenyje esančiu krauju durų sąramą ir abi staktas."

[240] *die „vorhanden sind"*. Vokiečių kalboje veiksmažodis „vorhanden" vartojamas kaip „es gibt" (=esama, yra) sinonimas. Tačiau Buberis čia išnaudoja šio žodžio darybą („die Hand" = ranka, „vor-" = „prieš-"). Tada „vorhanden sind" gali reikšti dalykus, kurie ne tiesiog „yra", t.y. ne indiferentiški šalia jų esančiam žmogui, bet tampa žmogiško prisilietimo dalyviais, yra „apčiuopiami".

Siūlau[241] klausiančiajam paversti esamybe[242] kokį nors tradicijos mums išsaugotą prieš kelis tūkstantmečius mirusio mokytojo posakį ir pabandyti, kiek tai įmanoma, pagauti ir suvokti tą posakį klausa, t.y. taip, tarsi kalbėtojas būtų čia pat, dar daugiau, tarsi tai būtų sakoma būtent jam. Tad jis turėtų visa savo esybe atsigręžti į apčiuopiamojo (vorhandenen) posakio neapčiuopiamąjį (nicht vorhandenen) sakytoją, tai reiškia, kad jis turi to sakytojo - mirusio ir gyvo - atžvilgiu būti tokios laikysenos, kurią aš vadinu *Tu*-sakymu. Jei jam tai pavyksta (žinoma, čia nepakanka vien valios ir pastangos, tačiau juk galima kartų kartais bandyti), tai jis išgirs, iš pradžių gal neaiškiai, balsą, tokį patį kaip tas, kuris jam sklinda iš kitų to paties mokytojo autentiškų posakių. Tada jis nebegalės elgtis taip, kaip elgėsi, kai tą posakį traktavo kaip objektą: jis nebegalės išskirti iš jo turinį ir ritmą; jis suvoks tik nedalomą sakomybės (Gesprochenheit) visumą.

Tačiau tai siejasi ir su asmeniu, su kiekvieną kartą įvykstančiu asmens pasirodymu (Kundgabe) jo žodyje. Tai, ką turiu omenyje, nėra vien neblėstantis asmens buvimo žodyje poveikis. Todėl, kaip papildymą, turiu pateikti pavyzdį, kuris nesusijęs su jokiu asmeniškumu. Kaip visada, imu pavyzdį, kuris

---

[241] Ši pastraipa yra savotiška „instrukcija", nurodanti būdą, kuriuo turėtume siekti esamybės gyvos patirties. Tokia patirtis atsiveria tik įėjus į tam tikrą būseną, atitinkančią *Tu*-sakymo nuostatą, o tam pirmiausia būtina atsikratyti filosofinių tekstų skaitytojams tokio įprasto ir, atrodytų, savaime suprantamo apsiribojimo tik tuo, kas parašyta, tik pačiu tekstu. Buberis tarsi kviečia mus pakelti akis nuo skaitomos knygos lapo ir pažvelgti į tikrovę, kuri niekada neišsitenka jokioje, net ir „filosofiškiausioje", t.y. labiausiai į „tikroviškumą" pretenduojančioje knygoje. Jei mums tai pavyksta, išgirstame nedalomą sakymo visumą, kurios nebelieka, kai tekstą vien *skaitome*, t.y. *skaidome* jį į turinį ir to turinio išraišką. Plg. Nietzsches *Zarathustros* skyrelį *Apie skaitymą ir rašymą*.

[242] *vergegenwärtigen*. Šis žodis paraidžiui reiškia: „sudabartinti, padaryti esamuoju". Paprastai jis verčiamas tokiais žodžiais, kaip „prisiminti" arba „įsivaizduoti". Tačiau prisiminimas ar įsivaizdavimas yra santykis su netikrais dalykais, o Buberiui čia rūpi besąlygiška tikrovė. Todėl verčiant čia pasirinktas gal kiek neįprastai skambantis pasakymas „paversti esamybe".

daugeliui siejasi su gyvu prisiminimu. Tai dorėniška kolona, tokia, kokią ją regi žmogus, gebantis ir pasirengęs į ją atsigręžti (zuzuwenden). Manęs pasitikti ji pirmą kartą žengė Sirakūzuose, iš bažnyčios sienos, į kurią buvo įmūryta: paslaptingas pirmapradis saikas (Urmaß), įsikūnijęs tokiu paprastu pavidalu, kad jame nebuvo nieko, ką būtų galima atskirai apžiūrinėti, nieko, kuo būtų galima atskirai gėrėtis. Galima buvo padaryti tik tai, ką aš ir padariau: tiesiog sustoti ir stovėti prieš tą dvasios atvaizdą (Geistesbild), prieš tą, kas, perėjęs pro žmogaus jusles ir rankas, tapo kūnu. Ar čia abipusybės sąvoka išnyksta? Ne, ji tik vėl pasineria tamsoje - arba ji virsta konkrečiu turiniu, kuris šiurkščiai atstumia bet kokį sąvokiškumą, bet yra šviesus ir patikimas.

Nuo šios vietos galima pažvelgti ir į tą kitą, „neapčiuopiamybės" (des „nicht Vorhandenen") sritį, tą kontakto su „dvasinėmis esybėmis" („geistigen Wesenheiten") sritį, kurioje *randasi* žodžiai ir formos.

Žodžiu tapusi dvasia, forma tapusi dvasia - kiekvienas, ką palytėjo dvasia ir kas nuo jos neužsidarė, šiek tiek žino pamatinį faktą, kad žmonių pasaulyje tokie dalykai neatsiranda ir neišauga nesėti, kad jie kyla iš jų susitikimo su Kitu. Tai ne susitikimas su platoniškosiomis idėjomis (apie kurias nieko betarpiškai nežinau ir kurių negaliu suvokti kaip būtybių), o greičiau susitikimai su dvasia, kuri savuoju kvėpavimu mus apglėbia ir įkvepia[243]. Vėl prisimenu keistą Nietzsches išpažinimą, kuriame „įkvėpimas" aprašomas kaip ėmimas neklausiant, kas duoda.[244] Ir vis dėlto – nors ir neklausiant, bet dėkojant.

Kas pažįsta dvasios dvelkimą, tas nusižengia, jei bando ją užvaldyti ar ištirti jos savybes. Tačiau jis būna neištikimas ir tada, kai dovaną priskiria sau.

---

[243] *uns umweht und sich uns einweht.* Plg. *Apd 17, 28*: „juk mes jame gyvename, judame ir esame".

[244] Plg. 211 išn.

4.

Dar kartą sutraukime tai, kas čia buvo pasakyta apie susitikimą su gamtinės prigimties dalykais ir apie susitikimą su dvasinės prigimties dalykais.

Kas nors galėtų paklausti: ar galima kalbėti apie „atsakymą" arba apie „užkalbinimą", kylančius iš sričių, kurios yra už viso to, kam, nagrinėdami būties pakopas, priskiriame spontaniškumą ir sąmonę, - ar galima kalbėti apie tai kaip apie dalyką, kuris, kaip atsakymas ir užkalbinimas, vyksta žmonių pasaulyje, kuriame gyvename? Ar visa tai, kas čia buvo pasakyta, galima laikyti šiuo tuo daugiau negu „suasmeninančia" metafora? Ar čia nekyla problemiškos „mistikos" pavojus, „mistikos", ištrinančios ribas, kurias nužymi (ir būtinai turi nužymėti) kiekvienas racionalus pažinimas?

Aiškioje ir stabilioje *Aš-Tu*-santykio struktūroje, kurią pažįsta kiekvienas, kieno širdis atvira ir kas turi ryžto į tą santykį įeiti (einsetzen), nėra nieko mistiška. Norėdami ją suprasti, tarpais turime atmesti savo mąstymo įpročius, o ne pirmaprades normas (Urnormen), kurios determinuoja žmogiškąjį mąstymą apie tikrovę. Ir gamtos srityje, ir dvasios srityje - dvasios, kuri gyvena žodyje ir kūrinyje, ir dvasios, kuri trokšta tapti žodžiu ir kūriniu - mums daromą poveikį galima suprasti kaip būtybės (des Seienden) veikimą.

5.

Kitas klausimas klausia jau nebe apie abipusybės (Mutualität) slenkstį, prieslenkstį ar sąramą[245], o apie pačią abipusybę kaip apie duris, pro kurias įžengiame į mūsų buvimą.

Klausiama: ką galima pasakyti apie *Aš-Tu*-santykį tarp žmonių? Ar jam visuomet būdingas visiškas abipusiškumas (Gegenseitigkeit)? Ar jis visuomet gali būti toks, ar jam visuomet leidžiama būti tokiam? Ar jis, kaip ir visa, kas žmogiška,

[245] Plg. 239 išn.

nepasmerktas apribojimui, kylančiam iš mūsų netobulumo, be to, apribojimui, kylančiam iš vidinių mūsų sambūvio dėsningumų?

Pirmoji iš šių kliūčių gerai žinoma. Nuo pat tavo žvilgsnio, kai diena iš dienos žvelgi į nedraugingas „artimo" (kuriam juk esi reikalingas) akis, iki pat liūdesio šventųjų vyrų, kurie tiek kartų bergždžiai siūlė didžiąją dovaną, - visa tau aiškiai byloja, kad visiška abipusybė (Mutualität) nėra žmonių sambūvio vidinė savybė. Tai malonė, kuriai visuomet reikia būti pasirengus ir kuri niekada negaunama visam laikui.

Tačiau esama ir tokių *Aš-Tu*-santykių, kurie dėl savo pobūdžio negali išsirutulioti iki visiškos abipusybės, nepavirsdami kitos rūšies santykiais. Kaip tokios rūšies santykio pavyzdį kitoje vietoje[246] esu nurodęs santykį tarp tikro auklėtojo ir jo auklėtinio. Norėdamas padėti išsiskleisti geriausioms mokinio esybės galimybėms, mokytojas privalo atsižvelgti į jį kaip į šį konkretų asmenį su visomis jo potencialybėmis bei aktualybėmis, tiksliau tariant, jis privalo pažinti jį ne kaip paprastą savybių, siekių ir slopinimo sumą, o suvokti kaip visumą ir priimti jį kaip tokią visumą. Tačiau jis tai gali padaryti tik tada, kai susitiks mokinį kaip savo partnerį bipoliarėje situacijoje. O kad jo poveikis mokiniui būtų rišlus ir prasmingas, jis privalo visus tos situacijos momentus išgyventi ne tik iš savo paties, bet ir iš savojo *Priešais* pusės; jis privalo pasiekti tokią realizaciją, kurią vadinu apglėbtimi (Umfassung). Nors čia svarbiausia pažadinti *Aš-Tu*-santykį auklėtinyje, t.y. pasiekti, kad ir jis turėtų omenyje bei pripažintų mokytoją kaip šį konkretų asmenį, tačiau specifinis, auklėjamasis santykis būtų neįmanomas, jei auklėtinis savo ruožtu irgi atliktų apglėbtį, t.y. išgyventų auklėtojo dalyvavimą bendroje situacijoje. Nepriklausomai nuo to, ar *Aš-Tu*-santykis tada nutrūksta, ar įgyja visiškai

---

246 Plg. 211 išn.

246 *Rede über das Erzieherische* (dabar knygoje *Reden über Erziehung*) (*Autoriaus past.*)

kitokį, draugystės pobūdį, aišku, kad specifinis auklėjimo santykis kaip toks nėra visiškai abipusis.

Kitas, ne mažiau pamokomas abipusybės normatyvaus apribojimo pavyzdys gali būti santykis tarp tikro psichoterapeuto ir jo paciento. Jei terapeutas nedaro nieko daugiau, tik „išanalizuoja" pacientą, t.y. tik iškelia į dienos šviesą jo mikrokosmoso pasąmonės faktorius ir tuo iškėlimu perkeistas energijas nukreipia į sąmoningą gyvenimo veiklą, tai jis gali šį tą pataisyti. Geriausiu atveju jis gali difuziškai, bestruktūrei sielai padėti susitelkti ir susitvarkyti. Tačiau to, ko iš jo iš tikrųjų norima, jis nepajėgs padaryti - nepajėgs regeneruoti sumenkusio asmens centro. Šitai padaryti pajėgus tik tas, kas patyrusiu gydytojo žvilgsniu aprėpia išskydusią, paslėptą kenčiančios sielos vienovę, bet tai įmanoma pasiekti ne nagrinėjant ir tiriant objektą, o tik asmeniškai bendraujant su asmeniu kaip su lygiaverčiu partneriu. Idant nuosekliai padėtų tai vienovei išsivaduoti ir aktualizuotis naujoje asmens santarvėje su pasauliu, psichoterapeutas, kaip ir auklėtojas, turi būti ne tik čia, savajame bipoliario santykio poliuje, bet ir - esamybės galia (Vergegenwärtigung) - kitame poliuje, ir privalo matyti savosios veiklos rezultatus. Tačiau vėl: specifinis, „gydantis" santykis nutrūktų tą pačią akimirką, kai tik pacientas sumanytų taikyti apglėbtį ir savo sumanymą įgyvendintų - tai, kas vyksta, išgyventų ir iš gydytojo poliaus. Gydyti ir auklėti gali tik tas, kuris gyvena priešais, bet vis dėlto atsiriboja.

Be abejo, ryškiausias normatyvaus abipusiškumo apribojimo pavyzdys būtų sielovadininkas, nes apglėbtis iš kitos pusės sunaikintų sakralinį užduoties (Auftrags) autentiškumą.

Kiekvienas *Aš-Tu*-santykis tokio santykio, kuriam būdingas tikslinis vieno nario poveikis kitam, kontekste galimas tik dėl to, kad abipusiškumas apribojamas, neleidžiant jam tapti visišku.

6.

Šiame kontekste dar galima aptarti vieną vienintelį klausimą, kurį vis dėlto reikia aptarti, nes jis nepalyginamai svarbesnis už kitus klausimus.

Kaip - klausiama - gali amžinasis *Tu* būti santykyje vienu metu ir išskirtinis, ir įskirtinis (exklusiv und inklusiv)? Kaip žmogaus *Tu*-santykis (Verhältnis) su Dievu, santykis, kuris sąlygoja besąlygišką ir niekieno nekliudomą pasisukimą į Dievą, vis dėlto gali aprėpti visus kitus šio žmogaus *Aš-Tu*-santykius (Beziehungen) ir susieti juos su Dievu?

Pastebėsime, kad tai klausimas ne apie Dievą, o tik apie mūsų santykį su Juo. Vis dėlto, norėdamas į šį klausimą atsakyti, aš turiu kalbėti apie Jį. Mat mūsų santykis su Juo yra toks, kad jis pakyla virš visų prieštaravimų, nes Pats Dievas yra toks, kad Jis pakyla virš visų prieštaravimų.

Savaime suprantama, reikia kalbėti tik apie tai, kas Dievas yra santykyje su žmogumi. Bet ir tai galima išsakyti tik paradoksu; tiksliau tariant: paradoksiškai vartojant sąvoką; arba dar tiksliau: paradoksiškai susiejant daiktavardinę sąvoką su būdvardžiu, prieštaraujančiu jos įprastam turiniui. Šio prieštaravimo prieštaringumas turi nusileisti įžvalgai, kad taip, tik taip įmanoma pateisinti neišvengiamą tos sąvokos taikymą objektui. Sąvokos turinys čia išplečiamas taip, kad jis tampa apverstas, permainytas. Bet juk taip atsitinka kiekvienai sąvokai, kurią tikėjimo tikrovės verčiami semiamės iš imanencijos ir taikome transcendencijai. Apibūdinti Dievą kaip asmenį būtina kiekvienam, kas, panašiai kaip aš, sakydamas „Dievas", neturi omenyje kokio nors prado (nors mistikai, kaip antai Eckhartas, daiktais tapatina su Juo „būtį"), ir kas, panašiai kaip aš, sakydamas „Dievas", neturi omenyje idėjos (nors filosofai, kaip antai Platonas, Jį kartais laikydavo idėja); apibūdinti Dievą kaip asmenį būtina kiekvienam, kas, panašiai kaip aš, Dievą laiko tuo, kuris - nesvarbu, kas Jis dar būtų - kūrimo, apreiškimo ir išganymo aktuose sueina į betarpišką santykį su mumis,

žmonėmis, drauge suteikdamas galimybę mums sueiti į betarpišką santykį su Juo. Šis mūsų buvimo pagrindas ir prasmė ilgainiui konstituoja abipusybę (Mutualität), kuri gali egzistuoti tik tarp asmenų. Žinoma, asmens sąvoka negali išreikšti Dievo esmės, tačiau galima ir reikia sakyti, kad Dievas yra *ir* asmuo. Norėdamas (išimties tvarka) išversti į vieno filosofo - Spinozos[247] - kalbą tai, apie ką čia kalbama, turėčiau sakyti, kad iš begalinės dieviškųjų atributų daugybės mes, žmonės, žinome ne du, kaip manė Spinoza, o tris: be dvasingumo atributo - iš kurio kyla tai, ką vadiname dvasia - ir gamtiškumo atributo - kuris reiškiasi tuo, ką mes pažįstame kaip gamtą - dar yra trečias, asmeniškumo atributas. Iš jo, iš šio atributo kyla mano ir visų žmonių buvimas-asmeniu (Personsein), taip kaip iš dviejų pirmųjų kyla mano ir visų žmonių dvasinė ir gamtinė būtis. Ir tik šis trečiasis atributas leidžia mums save betarpiškai pažinti kaip atributą.

Tačiau čia, primindamas visiems žinomą asmens sąvokos turinį, prabyla prieštaravimas. Juk asmeniui, aiškina jis, būdinga tai, kad jo savarankiškumą, nors jis, žinoma, savaimingas, būties visumoje (Gesamtsein) vis dėlto sureliatyvina kitų savarankiškumų daugis; tai, aišku, netaikytina Dievui. Šį prieštaravimą atremia paradoksalus apibrėžimas, pasak kurio Dievas yra absoliutus, t.y. nesureliatyvinamas asmuo. Į betarpišką santykį su mumis Dievas sueina kaip absoliutus asmuo. Tad prieštaravimas turi nusilenkti aukštesniam pažinimui.

Tad Dievas - galėtume sakyti - sueidamas į santykį su žmogumi, atsineša į tą santykį ir savąjį absoliutumą. Todėl žmogus, kuris kreipiasi į Dievą, neprivalo nusigręžti nuo visų kitų *Aš-Tu*-santykių (Beziehung): jis atneša Jam visus tuos santykius ir leidžia jiems nušvisti „Dievo Veido akivaizdoje".

---

[247] Spinoza (1632-1677) laikėsi požiūrio, kad iš begalinės daugybės absoliučiosios substancijos (Spinoza ją vadina „Dievu arba gamta") žmogus pažįsta tik du atributus - mąstymą ir tįsumą.

Tačiau apskritai reiktų vengti, kad pokalbis su Dievu, pokalbis, apie kurį kalbėjau šioje ir beveik visose kitose knygose, būtų suprantamas kaip kažkas, kas atsitinka tik šalia kasdienybės arba virš jos. Dievo kalbėjimas žmonėms persmelkia viską, kas vyksta kiekvieno mūsų gyvenime, ir viską, kas vyksta mus supančiame pasaulyje, visą biografinį ir istorinį vyksmą, paversdamas juos priesaku[248], reikalavimu tau ir man. Įvykį po įvykio, situaciją po situacijos asmens kalba įgalina ir įgalioja reikalauti iš žmogaus ištvermės ir apsisprendimo. Kaip dažnai manome, kad nieko negirdėti, o juk andai patys užsikimšome vašku ausis.

Abipusybės tarp Dievo ir žmogaus egzistavimas negali būti įrodytas, kaip negali būti įrodytas ir Dievo egzistavimas. Tačiau tas, kas ryžtasi apie tą abipusybę kalbėti, liudija pats ir kviečia liudyti tą, kuriam jis kalba, kviečia esamajam arba būsimajam liudijimui.

Jeruzalė, 1957 spalis

---

[248] *Weisung*. Atrodo, tai aliuzija į Bibliją, mat Buberio ir Rosenzweigo atlikto Biblijos vertimo pirmoji dalis - Mozės Penkiaknygė (*Torah*) - vadinasi *Die Fünf Bücher der Weisung* (*Penkios priesakų knygos*).

Buber, Martin
Bu-07 Dialogo principas/ Martin Buber. - Vilnius: Katalikų pasaulis, 1998 - .
ISBN 9986-04-087-6
[D.]1: Aš ir Tu. - 198 [2] p. - Kn. taip pat: Įvadas/ Tomas Sodeika, p. 1-66. - ISBN 9986-04-086-8
Martinas Mordechajus Buberis (gimė 1878 Vienoje, mirė 1965 Jeruzalėje) - žymus XX a. žydų filosofas. Pasisavinęs chasidizmo tradiciją, Buberis plėtojo tokią žydišką pasaulėjautą, kuri buvo priešstata graikiškojo mąstymo tradicijai. 1923 m. parašytoji „Aš ir Tu" - tai mėginimas parodyti, kad pasaulis yra gyvas Dievo ir žmogaus pokalbis.

UDK21

Martin Buber

Dialogo principas I

Aš ir Tu

Redaktorė Giedrė Sodeikienė
Viršelio dailininkas Ramūnas Krupauskas

SL 364 1998 03 20. 9,4 apsk. leid. l. Tiražas 3000 egz. Užsakymas 117
Leidykla „Katalikų pasaulis", Dominikonų g. 6, 2001 Vilnius
Spausdino Adomo Jakšto spaustuvė, Girelės g. 22, 4230 Kaišiadorys
Kaina sutartinė

„Tam, kas manęs klausosi, sakau: 'Štai tavo patirtis. Apmąstyk ją, o tai, ko negali apmąstyti, ryžkis įgyti patirties būdu'. Dar ir dar kartą kartoju: neturiu jokios doktrinos. Tik rodau kai kuriuos dalykus. Rodau tikrovę, rodau tikrovėje tai, kas nebuvo pastebėta, ar buvo pastebėta pernelyg menkai. Imu už rankos tą, kas manęs klausosi, ir vedu jį prie lango. Atidarau langą ir rodau. Neskelbiu jokios doktrinos, tik kalbuosi."

Martin Buber

„Tai knyga, kurią reikia perskaityti ir apmąstyti, o po to vėl skaityti."

THE TIMES
Literary Supplement

Martin Buber (1878-1965) - iškilus XX amžiaus religijos filosofas, priklausantis įtakingai „dialogo filosofijos" srovei. Studijavo filosofiją, meno istoriją, vokiečių kultūrą bei filologiją daugelyje Europos universitetų. Nuo 1923 metų dėstė judaizmą ir religijotyrą Frankfurte prie Maino, o nuo 1938 metų - socialinę filosofiją ir bendrąją sociologiją Jeruzalės universitete. Buberio dvasios raidą nulėmė pažintis su XVII amžiuje susiformavusia „lenkų chasidizmo" tradicija, tikrojo religingumo pamatą įžvelgusia ne Dievo apreikštų įsakymų, draudimų ar pamokymų *turinyje*, o pačiame apreiškimo *fakte* - tame, kad Dievas ir žmogus tapo dialogo partneriais. Šią įžvalgą M. Buberis išplėtojo 1923 metais išleistoje knygoje *Aš ir Tu*, taip pat tokiuose veikaluose kaip *Pokalbis* (1930), *Klausimas vienišiui* (1936) bei *Tarpžmogiškumo pradai* (1953).

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-04-086-8 (1dalis)
ISBN 9986-04-087-6 (2dalys)